UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Philosophisches Jahrbuch.

Jahrgang 1906.

Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

unter Mitwirkung von

Dr. Jos. Pohle,
o. ö. Prof. an der Universität zu Breslau

und

Dr. Jos. Dam. Schmitt,
Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Fulda

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet,
Professor an der philos.-theologischen Lehranstalt in Fulda.

19. Band.

92939
24/11/08

Fulda 1906.

Druck und Kommissions-Verlag der Fuldaer Actiendruckerei.

B
3
P75
B2.19

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

19. Jahrgang. 1906.

I. Abhandlungen.

		Seite
1.	Becker, Jos. Blas., Der Satz des hl. Anselm: *Credo, ut intelligam*	115—127, 312—326
2.	Endres, Jos. Ant., Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert	20—33
3.	—, Fredegisus und Candidus	439—450
4.	Geyser, J., „Aquipollenz" der kategorischen Urteile	40—47
5.	Gutberlet, C., Eine Gefühlsmetaphysik	1—19
6.	—, Eine Ethik des freien Wollens	397—406
7	Holtum O. S. B., Greg. v., Die scholastische Philosophie in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft, Philosophie und Theologie, mit besond. Berücksichtigung der modernen Zeit	34—39
8.	Horten, M., Paulus, Bischof von Sidon (XIII. Jahrh.)	144—166
9.	Klimke S. J., Friedr., Der Instinkt	293—311, 407—420
10.	Minges O. F. M., Parth., Die Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Scotus	338—347
1 .	Pohle, Jos., Zweckmässigkeit und Unzweckmässigkeit	327—337
12.	Reping, J., Rudolph Eucken	167—179
12.	Stehle O. M. I., Nic., Die Phantasie und ihre Tätigkeit	128—143, 421—438
14.	Uebinger, Joh., Nicolaus Treverensis	451—470

II. Rezensionen und Referate.

1.	Dessoir, M., und Menzer, P., Philos. Lesebuch (C. Gutberlet)	82
2.	Domet de Vorges, Abrégé de Métaphysique (Ch. Willems)	355—357
3.	Drexler, H., Die doppelte Affektion des erkennenden Subjekts im Kantischen System (J. Donat S. J.)	49—51
4	Eucken, Rud., Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie (O. Willmann)	473—479
5.	Flügel, O., Der Philosoph J. F. Herbart (O. Willmann)	206—208
6.	Grabmann, M., Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus Aquasparta (Bonav. Trimolé O. F. M.)	492—496
7.	Gutberlet, C., Psychophysik (Jos. Fröbes S. J.)	195—198
8.	Hagemann, G.-Dyroff, Ad., Psychologie, 7. Auflage (Nic. Stehle O. M. I.)	184—186
9.	Hahn, Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit (Ed. Hartmann)	499 f.
10.	Heymans, G., Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens (Ed. Hartmann)	482—487
11.	Hollenhaag, Hans v., Vom Typus in der Kunst (G. Gietmann S. J.)	77—79

Seite

12. Huber, Seb., Grundzüge der Logik und Noëtik (Joh. Uebinger) 488
13. Knur, K., Christus medicus? (C. Gutberlet) . . . 214 f.
14. Koltan, J., Naturphil. Strömungen der Gegenwart (F. Klimke S. J.) . . . . . 370 f.
15. Krebs, E., Studien über Meister Dietrich gen. von Freiburg (Ed. Hartmann) . . . . . 80—82
16. Krogh-Tonning, K., Der letzte Scholastiker (M. Grabmann) 214
17. Kurtz, R., Zur Psychologie in der vorexil. Prophezie in Israel (Beda Adlhoch O. S. B.) . . . . . 198 f.
18. Lefèvre, L., Du mode de transmission des idées (Jul. Bessmer S. J.) . . . . . 194 f.
19. Lehmen, A., Kosmologie und Psychologie, 2. Aufl. (Chr. Schreiber) . . . . . 67—71
20. —, Theodicee, 2. Aufl. (Chr. Schreiber) . . . . . 199—203
21. Leibniz, G. W., Philosophische Werke (Chr. Schreiber) 371 f.
22. Lipps, Th., Psychologische Studien, 2 Aufl. (C. Gutberlet) 51—61
23. Minges O. F. M., Parth., Ist Duns Scotus Indeterminist? (Ed. Hartmann) . . . . . 500 f.
24. —, Ist Duns Scotus Indeterminist? (Bonav. Trimolé O. F. M.) 502—506
25. Mühlenhardt, K., Gott und Mensch als Weltschöpfer (W. Ott) . . . . . 203—206
26. Pesch S. J., H., Lehrbuch der Nationalökonomie, I. Bd. (Fr Walter) . . . . . 72—77
27. Pohle, J., Die Sternenwelten und ihre Bewohner (Ad. Müller S. J.) . . . . . 208—211
28. Portig G., Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in der Reichen der Natur, I. und II. Bd. (Al. Müller). 61—67
29. Rand, B., Bibliography of Philos., Psychol. and Cognate Subjects (J. Pohle) . . . . . 471—473
30. Richter, R., Der Skeptizismus in der Philosophie (L. Baur) 180—183
31. Rohland, W. v., Die Willensfreiheit und ihre Gegner (C. Gutberlet) . . . . . 186—194
32. Schanz, P., Apologie des Christentums, 1. und 2. Teil, 3. Aufl. (C. Gutberlet) . . . . . 79 f.
33. Scherer, C. Chr., J. H. Fichte und seine Gotteslehre (F. Sawicki) . . . . . 211—213
34. Schneider, A., Die Psychologie Alberts des Grossen (Joh. Uebinger) . . . . . 496—498
35. Sentroul, C., L'objet de la Métaph. selon Kant et selon Aristote (E. Rolfes) . . . . . 352—355
36. Stern, L. W., Person und Sache, I. Bd. (C. Gutberlet) 488—492
37. Stöckl, Alb.-Wohlmuth, G., Lehrbuch der Logik, 8. Aufl. (Ed. Hartmann) . . . . . 48 f.
38. Vaschide, N., Index Philosophique (Ed. Hartmann) 372
39. Vorländer, K., Im. Kants Prolegomena, 4. Aufl. (L. Baur) 213
40. Willems, Ch., Institutiones phil., I. Bd. (Ch. Schreiber) 348—352
41. Windelband, W., Ueber Willensfreiheit (C. Gutberlet) 358—370
42. Wittmann, Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie (Ed. Hartmann) . . 498 f.
43. Wundt, W., Logik, I. Bd., 3. Aufl. (C. Gutberlet) . 479—482

Seite

III. Zeitschriftenschau.

1. Annales de philosophie chretienne . . . . . 374 f.
2. Archives de Psychologie 95–97
3. Archiv für die gesamte Psychologie . . . . . 219—222
4. Archiv für systematische Philosophie . . . . . 87—89
5. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie . . 98
6. Kantstudien . . . . . 98 f.
7. Natur und Offenbarung . . . . . 382—384
8. Psychologische Studien . . . . . 222—226
9. Razón y Fe . . . . . 385 f.
10. Revue de Métaphysique et de Morale 91–93, 375–377
11. Revue de Philosophie . . . . . 93—95
12. Revue philosophique de la France et de l'Etranger . . 377—379
13. Revue thomiste . . . . . 517 f.
14. Rivista filosofica . . . . . 379 f.
15. Rivista internazionale di scienze sociali . . . . . 384 f.
16. Stimmen aus Maria-Laach 380–382
17. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie . . . . . 90 f.
18. Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik . . . . . 97 f.
19. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 226 f., 373 f.
20. Zeitschrift für Psychologie . . . . . 508—514
21. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane 83—87, 216—219, 507 f.
22. Zeitschrift für Sinnespsychologie . . . . . 514—517

IV. Novitätenschau des Jahres 1905.

I. Allgemeines.
- *A.* Lehrbücher der Philosophie . . . . . 228 f.
- *B.* Philosophische Zeitschriften . . . . . 228—233
- *C.* Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen 233–238
- *D.* Philosophische Schriften vermischten Inhalts . 238—250

II. Logik und Erkenntnistheorie.
- *A.* Lehrbücher . . . . . 251 f.
- *B.* Beiträge zur Logik und Erkenntnistheorie . . . 252 f.

III. Psychologie.
- *A.* Lehrbücher . . . . . 254 f.
- *B.* Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 255—260
- *C.* Beiträge zur rationellen Psychologie . . . . . 260 f.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie . . . 261—265

V. Theodicee 266

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie . . . 266

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Sozial- und Rechtsphilosophie.
- *A.* Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 266—269
- *B.* Beiträge zur Ethik . . . . . 269 f.
- *C.* Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht 270–274

Seite

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . 274—276
IX. Religionswissenschaft.
A. Religionsphilosophie . . . . . 276—278
B. Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 278—280
X. Geschichte der Philosophie.
A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 280—282
B. Beiträge:
a) Zur antik-heidnischen Philosophie . . . . . 282 f.
b) Zur mittelalterlichen Philosophie . . . . . 283 f.
c) Zur neueren Philosophie . . . . . 284 f.
d) Zur neuesten Philosophie . . . . . 285—291

V. Miszellen und Nachrichten.

1. Darwinistische Erklärung der Rechtshändigkeit . . . . 393 f.
2. Das Lernen der Tiere 519
3. Der Buddhismus in den Evangelien . . . . . 389 f.
4. Der Hund und sein „Verstand“ . . . . . 100—109
5. Der tertiäre Mensch 292
6. Der Vogelzug . . . . . 112 f.
7. Die Form des Himmelsgewölbes . . . . . 309—392
8. Die Seele, eine Summe von Reflexen . . . . . 109—112
9. Eine neue Erklärung des Schmerzes . . . . . 113 f.
10. Ein exakt wissenschaftlicher Beweis für die All-Einslehre 392 f.
11. Experimente über Telepathie . . . . . 394 f.
12. Ueber den Begriff der Projektion in der Psychologie . . 387—389
13. Ueber die Psychologie des Vagabundentums 114
14. Ueber farbiges Gehör . . . . . 395 f.
15. Wieder ein entlarvtes Medium 396

Aufruf zu einem Fichte-Denkmal. 520

Eine Gefühlsmetaphysik.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

I.

Es ist ein eigentümliches, aber unvermeidliches Schicksal, dass die modernen Psychologen, welche so energisch gegen alle Metaphysik Protest erheben, bewusst oder unbewusst immer wieder sich zu metaphysischen Spekulationen versteigen, ja metaphysische Annahmen, wie z. B. den Monismus, als selbstverständliche Voraussetzungen nicht nur ihrer „erklärenden", sondern auch „beschreibenden" Wissenschaft zu Grunde legen, und die geringste Spur von Dualismus für sie hinreicht, eine Psychologie als unwissenschaftlich zu bezeichnen. Das Auffallendste aber ist, dass nun gerade auf den Psychologismus eine Metaphysik gegründet wird. Dies geschieht in besonders frappanter Weise von H. Gomperz, der ein ganz neues metaphysisches System mit neuem Namen, „Pathempirismus", auf psychologischer Grundlage, und zwar auf dem Lieblingskind der modernen Psychologie, dem Gefühl, aufbaut.

Das Gefühl ist zwar schon gewaltig verherrlicht worden, nicht etwa bloss von Dichtern und Aesthetikern, sondern auch von ernsten Denkern; Philosophen haben es zum Kern der Persönlichkeit, zum eigentlichen Ich, ja sogar zum Weltgrunde gemacht. Die „Weltanschauungslehre", der Pathempirismus, von Gomperz[1]) findet in ihm den Kern aller, auch der abstraktesten Verstandesbegriffe:

„Das Wort Pathempirismus haben wir neu gebildet. Was es bedeuten soll, ist klar! nämlich einen Standpunkt, der zwar, wie der ideologische Empirismus, alle Begriffe auf Erfahrung zurückführt, in dieser Erfahrung indes nicht, wie jener, bloss Vorstellungen, sondern auch Gefühle (als ihre Formen) anerkennt. ... Und was das Recht und Bedürfnis zu einer Neubildung überhaupt betrifft, so wird es wohl, wo auch die Sache neu ist, grundsätzlich kaum angefochten werden."

In sachlicher Beziehung ist freilich der Pathempirismus nicht ganz neu, er schliesst sich am nächsten an den Empiriokritizismus an:

[1]) Heinrich Gomperz, Weltanschauungslehre. I. Bd.: Methodologie. Jena und Leipzig, Diederichs. 1905.

„Nun haben wir ja freilich in sachlicher Beziehung einen wirklichen und ernsthaften Vorgänger. Allein Avenarius hat seiner Lehre von der Einteilung der E.-Werte in Elemente und Charaktere keinen besonderen Namen gegeben. Und das Wort Empiriokritizismus, das seinen gesamten Standpunkt bezeichnen soll, umfasst eben deshalb ausser jener Lehre, der wir prinzipiell durchaus zustimmen, noch eine Reihe anderweitiger Ansichten, die wir uns teils gar nicht, teils nicht ohne erhebliche Vorbehalte aneignen können ... Für jenen einen Bestandteil seiner Lehre, mit dem wir (zwar nicht im einzelnen, aber doch im allgemeinen) uns selbst identifizieren, müssen wir daher den neuen Ausdruck gebrauchen und hoffen, dass man sich an ihn ebenso gewöhnen werde, wie man sich an den anderen (Empiriokritizismus) gewöhnt hat oder doch hätte gewöhnen sollen."

Nun, an den Ausdruck Empiriokritizismus hat man sich ja gewöhnt, aber das System hat eine so vernichtende Kritik durch Wundt erfahren, dass eine Berufung auf Avenarius dem Pathempirismus von vorneherein nicht zur Empfehlung gereicht. Beide haben allerdings das gemein, dass sie nur Erfahrung gelten lassen wollen, aber in ihrem System die unmittelbare Erfahrung dadurch zu einer „reinen Erfahrung" machen, dass sie das unmittelbar Erlebte in einen Knäuel von Begriffen und schematischen Formeln einwickeln und dafür eine Unzahl neuer griechischer Termini einführen, also die Psychologie zur Metaphysik machen. Avenarius freilich verdunkelt damit bloss die Erfahrung, Gomperz aber entstellt sie. Dies wird sich uns klar aus einem näheren Eingehen auf das System ergeben.

II.

Der Substanzbegriff gilt dem Vf. als „Korrelat des Dingbegriffes. Unter einem Ding verstehen wir aber eine solche einheitliche und beharrliche Gruppe, zu welcher wir mehrere und wechselnde, sinnlich wahrnehmbare Qualitäten zusammenzufassen pflegen; und das Substanzproblem bezieht sich nun auf die Frage, ob eine solche Gruppe noch neben jenen Qualitäten ein Element enthalte, das im Gegensatze zu der Mehrheit und dem Wechsel dieser letzteren ihre Einheit und Beharrlichkeit begründe. Dieses hypothetische Element nämlich nennen wir die Substanz."

Vier Lösungen des Substanzproblems werden nun vorgeführt; die erste ist die „animistische":

„Für die Praxis ist das Ding vor allem ein Wirksames und Brauchbares, d. h. etwas, das spontan einiges tut und anderes sich gefallen lässt: also ein Lebendiges."

„Die Lebendigkeit kommt nämlich den Qualitäten nicht zu, sie bleibt, wenn diese sich ändern: sie kann also die Einheit und Beharrlichkeit begründen."

„Die Naturwissenschaft dagegen betrachtet die Brauchbarkeiten und Wirksamkeiten nicht als eine spontane Aeusserung der Dinge, sondern als ein notwendiges Geschehen an ihnen, und demgemäss gelten ihr auch die Dinge selbst (zunächst mit Ausnahme der Menschen- und Tierleiber) nicht als lebendig, sondern als tot."

„Auf diese Weise entsteht also ein Widerspruch, der auch den Substanzbegriff über seine animistische Form hinaustreibt."

Diese ursprüngliche Bildung des Ding- oder Substanzbegriffes und die Form des Begriffes selbst muss als eine reine Dichtung und zwar als eine durchaus den Tatsachen widersprechende Dichtung bezeichnet werden. Die Menschen brauchten nicht erst von den Naturforschern zu lernen, dass es einen Unterschied von toten und lebendigen Dingen gibt. Schon die Tiere kennen diesen Unterschied, wie Darwin an dem Beispiele seines Hundes zeigt, der den vom Winde aufgeblähten Regenschirm anknurrte, natürlich weil er ihn für etwas sich selbst Regendes, für lebendig hielt. Fragen wir doch die tiefststehenden Wilden, ob sie alles für lebendig halten. Es ist geradezu kindisch, wenn man daraus, dass Kinder den Tisch schlagen, an den sie sich gestossen, folgert, sie hielten ihn für lebendig; das tun unter Umständen auch Erwachsene in heftigem Zorn bei Ausschluss von Ueberlegung. Die Anekdoten aus Beneke und Feuerbach über Kaspar Hauser können kein allgemeines Gesetz dartun.

Dass unsere und die ursprüngliche Sprache allen Dingen eine Tätigkeit beilegt, dass sie das Geschlecht auch auf leblose Dinge anwendet, kann doch nicht für den Animismus sprechen, sonst hätten die Urmenschen in den leblosen Steinen, Bergen und Gewässern Männlein und Weiblein erblickt.

Die zu Gunsten des Animismus herbeigezogene ursprüngliche Naturvergötterung und personifizierende Sprachbildung weist einer der bedeutendsten Vertreter der vergleichenden Religions- und Sprachwissenschaft, M. Müller, mit beissender Ironie zurück; er bemerkt, die Menschen hätten sich, wenn sie den Mond als den Messer dachten und benannten, keineswegs einen Mann mit Magen und Eingeweiden vorgestellt.

Der Animismus ist der grosse allgemeine Nothelfer für die moderne voraussetzungslose Wissenschaft; wenn man eine unbequeme Wahrheit nicht widerlegen kann, wird sie flugs als animistische Vorstellung der Urmenschen hingestellt; und damit ist sie natürlich unschädlich gemacht. Dabei muss sich der Urmensch selbst widersprechende Erfindungen andichten lassen. Unser Philosoph behauptet,

der Urmensch habe sich alles belebt, beseelt vorgestellt, also den Unterschied zwischen Leiblichem und Seelischem nicht gekannt. Ein anderer voraussetzungsloser Forscher, M. Verworn, behauptet, der Urmensch habe die Unterscheidung von Leib und Seele erfunden. Weil dieselbe nun so alt wäre, habe sie sich unserem Geiste so tief eingeprägt, dass wir sie nicht los werden könnten.[1])

Nach unserem Autor, der sich dafür auf Lotze beruft, hat der Mensch sein eigenes Wesen in die Dinge verlegt, seine Seele „in dem formellen Begriff der Substanz, in den leblosen Dingen abgeschwächt"; nach Wundt, der die Substanzialität der Seele leugnet, soll der Substanzbegriff, wie wir ihn von den materiellen Dingen gewonnen haben, auf die Seele übertragen worden sein! Dass sich zu verschiedenen Zwecken ersonnene Dichtungen widersprechen, braucht nicht zu verwundern; nur zu verwundern ist es, dass solche Dichtungen doch immer wieder mit solcher Zuversicht als voraussetzungslose wissenschaftliche Ergebnisse ausgegeben werden.

Der Behauptung des Vf.s also: „Die metaphysischen Begriffe von Ding und Substanz entwickeln sich aus den animistischen," steht die mindestens ebenso berechtigte von Wundt gegenüber, welche den Dingbegriff von den äusseren Gegenständen auf die Seele übertragen sein lässt. Sie ist von vorneherein viel wahrscheinlicher, da die Aufmerksamkeit des Menschen viel früher auf die Aussenwelt, als auf sein inneres Geschehen reflexiv gerichtet ist. An das Subjekt, welches seinen seelischen Zuständen zugrunde liegt, wird er nicht so leicht denken, wie an das für die Bewegung, Farbe, Gestalt notwendige Bewegte, Gefärbte, Gestaltete. Das Ich wird zwar in jedem seelischen Akte bewusst, aber nicht isoliert als solches, nicht sofort als Träger der Tätigkeiten bewusst. Darum ist es immerhin wahrscheinlicher, dass der Mensch eher für die äusseren Erscheinungen, als für die seelischen sich ein Subjekt denkt.

---

[1]) „Naturwissenschaft und Weltanschauung". Die Neue Rundschau. 1894. 641 ff. „Alle Völker bewahren Bruchstücke dieses Entwicklungsvorganges in ihrem Denken und Glauben, und alle Naturvölker zeigen uns die primitiven Glieder dieser Entwicklung noch heute in reiner Form. Der Gedanke, dass die Seele etwas Unsichtbares im sichtbaren Körper wie in einem Hause wohnt ... dieser selbe Gedanke sitzt auch heute noch in unserem Denken mit grosser Zähigkeit fest. Es scheint, als ob solche uralten Vorstellungen der Menschheit im Laufe der Zeit besonders feste und tiefe Wurzeln schlagen im menschlichen Geiste, und dass es schliesslich kaum noch gelingt, sie auszurotten." (649.)

Aber eine blosse Uebertragung, oder gar eine unbegründete, unzulässige Uebertragung, wie Wundt meint, liegt hierin nicht. Vielmehr mit derselben logischen Notwendigkeit, mit der wir für Bewegung, Gestalt, Ausdehnung ein Bewegtes, Gestaltetes, Ausgedehntes, ein körperliches Subjekt fordern müssen, muss auch der Verstand für das immaterielle Denken, Wollen ein immaterielles, denkendes, wollendes Subjekt zu grunde legen.

Die Lebendigkeit der Dinge hätte auch gar nicht die ihnen von Gomperz zugemutete Aufgabe, nämlich die Einheit und Beharrlichkeit der Qualitäten zu erklären, erfüllen können. Das Lebendige, und besonders das Beseelte mit seiner bunten Mannigfaltigkeit wechselnder Zustände, bildet den geraden Gegensatz zur Einheit und Beharrlichkeit des Dinges; dagegen ist das Tote in seiner starren Unveränderlichkeit ganz und gar geeignet, Einheit und Beharrlichkeit zu tragen.

Doch hören wir, wie Gomperz spezieller die Genesis des „metaphysischen" Substanzbegriffes schildert:

„Um nun diesem Widerspruche, dass das Ding lebendig sei und es doch auch Totes gäbe, nach den Forderungen der Naturwissenschaft zu entgehen, nimmt eine erste kosmotheoretische Denkrichtung an, jedes Ding enthalte ausser seinen mehreren und wechselnden sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten noch ein nicht sinnlich wahrnehmbares Etwas, dessen Einheit und Beharrlichkeit die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges ausmache: eben die Substanz, der dann die Qualitäten als Akzidenzien oder Inhärenzen gegenüberstehen . . . Wir nennen diesen Standpunkt einstweilen den metaphysischen."

Doch die Psychologie drängt über diesen „ausserempirischen" Standpunkt hinaus:

„Demgegenüber gelangt die Psychologie (welche wie alle unsere Bewusstseinstatsachen so auch unser Wissen um die Dinge in seinem gesetzlichen Zusammenhange betrachtet), indem sie voraussetzt, dass dieses Wissen nur in Vorstellungen von den Dingen bestehen kann, und indem sie zeigt, dass solche Vorstellungen stets durch sinnliche Wahrnehmungen bedingt sind, zu der Forderung, auch unser Wissen von der Einheit und Beharrlichkeit eines Dinges müsse auf sinnlich wahrnehmbaren Elementen desselben beruhen."

„Indem also die metaphysische Form der Kosmotheorie das ausserempirische Element der Substanz als dem Dinge wesentlich ansieht, während die Psychologie einen rein empirischen Dingbegriff postuliert, entsteht ein neuer Widerspruch, der den kosmotheoretischen Ding- und Substanzbegriff auch über seine metaphysische Form hinaustreibt."

Dagegen ist zweierlei zu bemerken. Erstens das Wesen der Substanz wird nicht hinreichend genau bestimmt; zweitens treibt die Psychologie nicht über den richtig formulierten Substanzbegriff hinaus.

Was das Erstere anlangt, so sieht Gomperz mit allen neueren Bekämpfern der Substanz deren Wesen in der Einheit und Beharrlichkeit. Dies ist schon darum unrichtig, weil es auch Einheitliches und Beharrliches geben kann, was nicht Substanz ist. Ein Komplex von Dingen, z. B. ein Gemisch von Gasen, etwa ein Liter in einem Gefässe eingeschlossenes Knallgas, kann einheitlich jahrelang bestehen, und doch ist es keine Substanz. Es wird Substanz, wenn sich der Sauerstoff und der Wasserstoff des Gemisches chemisch zu Wasser verbinden. Das Wasser kann aber nach je 1″ wieder aufgelöst und das Gas wieder hergestellt werden, um wieder aufgelöst zu werden: es ist und bleibt Substanz trotz der grössten Veränderlichkeit.

Es muss also die Substanzialität wesentlich in etwas anderem bestehen: dies deutet Gomperz an, indem er der Substanz die Akzidenzien gegenüberstellt. Das Wesen des Akzidenz besteht nämlich in der Inhärenz, es ist ein *ens in alio*, im Gegensatz zur Substanz, die also ein *ens in se* sein muss. Das Insichbestehen ist also das Wesentliche der Substanz. Indem Gomperz diese Bestimmung als Folge der Einheit und Beharrlichkeit hinstellt, hat er das eigentliche Wesen der Substanzialität zum mindesten getrübt. Es liegt aber auch nicht im Wesen der Substanz, dass Akzidenzien ihr inhärieren. Es lässt sich eine Substanz denken, die ganz und gar Substanz, nur Substanz ist, nämlich die unendliche Substanz: dieselbe ist und hat alles, was sie ist und hat, substanziell, nicht durch akzidenteile, ausser der Substanz liegende, sie ergänzende, vervollkommnende Bestimmungen. Ihr, und also der Substanz überhaupt, ist nur das Insichsein wesentlich. Der Wortlaut *substantia* weist allerdings direkt auf Akzidenzien hin: die Substanz untersteht den Akzidenzien, ist ihr Träger. Unser Wissen und darnach unsere Benennungen gehen natürlich auf die uns umgebenden, mit Akzidenzien behafteten Substanzen, nur durch die Akzidenzien, Farbe, Gestalt äussert sich die Substanz, so dass wir also nur durch die Akzidenzien die Substanz selbst erkennen können. Sehen, riechen, schmecken, fühlen können wir die Substanz als solche nicht; sie kann nur mit dem Verstande erfasst werden. Aber auch die Akzidenzien als solche nehmen wir nicht sinnlich wahr: wir sehen ein Gefärbtes, fühlen ein Hartes, also die Substanz durch und in und mit ihren Akzidenzien. Was aber dabei der Verstand erfasst, ist nicht ein rein Gedachtes, Ideales, sondern eine wahre Realität. Denn es ist absolut unmöglich, dass ein Akzidenz, wenigstens ein modales wie Bewegung, Gestalt, in sich subsistiere: also muss es in

einem andern sein. Dieses andere mag vielleicht wieder in anderem subsistieren: aber ohne Ende kann dies nicht fortgehen. Es kann nicht alles in anderem existieren. Also muss es wenigstens ein *ens in se*, wenigstens eine Substanz geben. Also ist der Substanzbegriff keine subjektive Fiktion, sondern er besitzt objektiveste Realität.

Ueber die objektive Realität und Geltung dieses Substanzbegriffes hat nicht, wie Gomperz annimmt, die Psychologie, sondern die Erkenntnistheorie zu entscheiden. Eine Erkenntnistheorie aber, die nichts annehmen will, nichts für objektiv und real zugibt, als was in einer von der sinnlichen Wahrnehmung entnommenen Vorstellung gegeben ist, fällt in den plattesten Sensualismus, in den flachsten Nominalismus und Positivismus zurück. Nach ihr hätte auch der Kausalbegriff keine Geltung, denn die Ursächlichkeit lässt sich schlechterdings nicht sinnlich wahrnehmen:

Also ist es eine ganz unhaltbare Behauptung, die Psychologie treibe über den metaphysischen Substanzbegriff hinaus zum „ideologischen", den der Vf. als die nächste Lösung des Substanzproblems bezeichnet:

„Um diesem Widerspruch (zwischen Metaphysik und Psychologie) zu entgehen, nimmt eine zweite kosmotheoretische Denkrichtung an, das Ding enthalte überhaupt kein besonderes substanzielles Element, sondern sei lediglich ein Komplex von Qualitäten, und auch seine Einheit und Beharrlichkeit erschöpfe sich demnach in der relativ beständigen Verbindung dieser Qualitäten. Wir nennen diesen Standpunkt einstweilen den ideologischen."

Gegen ihn bemerkt der Vf.:

„Aber wir wissen, dass die Praxis als Korrelat zu unserer bestimmten und konstanten Reaktion gegenüber dem Ding auch für dieses eine von jener relativ beständigen Qualitätsverbindung unabhängige und über sie hinausgehende Einheit und Beharrlichkeit postuliert."

„Es entsteht daher hier neuerlich der Widerspruch; und dieser treibt den Dingbegriff auch über seine ideologische Fassung hinaus."

Gegen diese ideologische, oder richtiger positivistische, sensualistische Fassung der Substanz macht der Vf. einige sehr treffende Bemerkungen:

„Wenn mehrere Qualitäten auch nur in irgend einem Sinne ein Ding heissen können, so muss die Einheit auf eine Zusammenfassung jener Teile zu einem Ganzen sich gründen. Und da angesichts der Forderungen der Praxis doch nicht die Rede davon sein kann, als ob diese Einheit der Qualitäten auf einer ganz willkürlichen Gruppierung beruhte, wie man vielleicht fünf Sterne zu einem Sternbild zusammenstellen mag; und da auch Farbe, Gestalt, Grösse eines Dinges in anderer Weise zusammengehören, als die Farbe des einen, die Gestalt eines zweiten und die Grösse eines dritten Dinges, so wird, wer den Begriff ein Ding mit mehreren Qualitäten nicht geradezu für unsinnig

erklären will, jene ‚Zusammenfassung' zum mindesten nicht als eine bloss von uns beliebte, sondern als eine wirklich bestehende ‚Verbindung' von Elementen zu einem Komplex anzuerkennen sich genötigt sehen."

Was er dagegen über die Gestaltqualitäten von Ehrenfels sagt, scheint mir die Sache nicht zu treffen. Allerdings ist Gestaltqualität, welche die Einheit anderer Qualitäten herstellt, wieder eine Qualität, aber eine Qualität eigener Art. Die Melodie, welche den Tönen Einheit gibt, die bestimmte Begrenzung, welche die Linien zu einer Figur verbindet, sind nicht eine Eigenschaft neben den Tönen, ausser den Linien, sondern eine Bestimmtheit derselben. Es ist ja nicht ein Ding, eine Substanz, deren Einheit durch die Gestaltqualität erzeugt werden soll, sondern eine Mannigfaltigkeit, die in bestimmter Weise durch sie geordnet wird. Also gehört diese Frage gar nicht hierher.

Besser ist der Vorwurf der Tautologie, den er dem positivistischen Substanzbegriff macht:

„Das Problem war ja: Wie und wodurch sind die mehreren und wechselnden Qualitäten verbunden zu dem einen und beharrlichen Dinge? Darauf antwortet die Ideologie zunächst: sie sind verbunden, aber durch nichts anderes, und zwar zu einem Komplex, der jedoch nicht ein im eigentlichen Sinne einheitliches und beharrliches Ding, sondern nur eine relativ beständige Verbindung ist. In die Enge getrieben durch die Forderungen der Praxis, modifiziert sie diese Ansicht dahin: Sie sind verbunden, in einer einheitlichen und beharrlichen Weise, zu einem einheitlichen und beharrlichen Komplex. Fragt man nun: in welcher Weise, und zu was für einem Komplex? so erwidert sie endlich: in solcher Weise, wie eben Qualitäten eines Dinges verbunden zu sein pflegen, zu einem solchen Komplex, wie ihn eben Qualitäten eines Dinges zu bilden pflegen. Dies aber ist genau das, wonach ursprünglich gefragt wurde."

Wenn Schuppe u. a. behaupten, „die Gemeinschaft von Ruhe und Bewegung" sei die Einheit, welche die Qualitäten verbindet, so bedarf das keiner Widerlegung. Darnach wäre auch ein Eisenbahnzug eine einheitliche beharrliche Substanz.

Gomperz bemerkt gegen Schuppe, die Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung sei die Bedingung für die Auswahl der zu einem Dinge zu verbindenden Qualitäten, nicht aber die Verbindung selbst. Letzteres ist gewiss sehr wahr, aber es ist nicht einmal zuzugestehen, dass Gemeinschaft der Ruhe und Bewegung uns Anzeichen eines einheitlichen Dinges ist; jedenfalls wäre das ein sehr grobes, oberflächliches Merkmal.

Mehr Berücksichtigung hätte eine neueste positivistische Fassung des Substanzbegriffes gefordert, nämlich die von Ebbinghaus,

welche das eigentliche Wesen der Substanz mehr ins Auge fasst, nämlich das Insichbestehen, was wie von Gomperz so von den meisten neueren Philosophen ausser acht gelassen oder doch nur an zweiter Stelle berücksichtigt wird.

Wenn man den Positivisten entgegenhält: die Qualitäten, Akzidenzien müssen doch an etwas haften, in etwas Bestand haben, so antwortet Ebbinghaus: Das Ganze ist der Träger der einzelnen Akzidenzien; womit also gesagt ist: die Qualitäten können sich gegenseitig stützen, sie bedürfen keiner in sich bestehenden Substanz. So haben die Blätter, Aeste eines Baumes im ganzen Baume ihren Halt. Zwei Brückenbogen können sich gegenseitig stützen, während keiner von ihnen für sich feststehen kann.

Aber damit wird der Substanzbegriff im Grunde nicht angetastet; er wird ja vorausgesetzt, und als Substanz das Ganze ausgegeben. Es fragt sich nur, ob das Ganze der Träger der Akzidenzien sein kann. Allerdings können sich zwei oder mehrere Substanzen, die in sich schon substanzialen Bestand haben, in einer akzidentalen Weise stützen. Der einseitige Bogen hat substanziales Sein, er bedarf nur der Stütze gegen die Schwerkraft der Erde, und darin kommt ihm der andere Bogen entgegen. Wenn aber beide gar keine Stütze hätten, in der Luft schweben sollten, oder wenn sie gar keine Substanzen wären, könnten sie sich nicht in jener bestimmten Weise stützen. Desgleichen sind die Teile eines Baumes schon Substanzen; sie können sich darum gegenseitig ergänzen. Ob sie freilich durch eine blosse Zusammenordnung zu einer einheitlichen Substanz werden, ist noch eine andere Frage: ein toter Baum ist nicht mehr eine Substanz.

Die Qualitäten nun, die Akzidenzien haben noch gar kein substanzielles Sein, sie schweben ihrem innersten Wesen nach in der Luft, wenn sie nicht einem andern inhärieren; sie können also durch Zusammenwirken einander ebensowenig im Sein stützen, wie zwei nicht feststehende Bogen einander vor dem Fallen schützen können.

Die hier berührte Ansicht hat einen ganz verkehrten Begriff vom Stützen, Tragen der Substanz. Die Ausdrücke sind dem gewöhnlichen Leben entnommen, welches nur Stützen durch Substanzen kennt. Das Stützen, Tragen der Substanz aber berührt das innerste Sein. Die Akzidenzien sind in ihrem inneren Sein von einem Subjekt, das ihr Sein trägt, abhängig. Nun mag ja wohl ein Akzidenz, wie Farbe, Gestalt, sein stützendes Sein in der Ausdehnung, in einer

Qualität haben, da diese Qualität aber wieder im innersten Sein eine Stütze verlangt, so müssen wir einmal auf ein in sich bestehendes Sein kommen.

Aber man sagt, die Akzidenzien selbst, die Tätigkeiten haben Bestand in sich, also sind die Substanzen überflüssig. Nun, wenn die Akzidenzien in sich Bestand haben, dann sind sie Substanzen. Der Substanzbegriff bleibt unangetastet, und es wird vielmehr der Begriff der Qualität eliminiert. So führt die positivistische Ansicht, welche nur Qualitäten, Akzidenzien zugeben und die Substanz beseitigen will, folgerichtig zur Beseitigung der Akzidenzien und zur Konstatierung der Notwendigkeit der Substanz.

Allerdings können wir nicht zugeben, dass die Akzidenzien in sich Bestand hätten. Das Denken, Sichbewegen, Leuchten kann nicht in sich bestehen, es verlangt ein denkendes, sichbewegendes, leuchtendes Subjekt. Zwar können wir Gomperz nicht beistimmen, wenn er behauptet, eine Qualität könne sich nicht bewegen; die Farbe, der Glanz bewegt sich allerdings; da es aber keine Farbe ohne Gefärbtes geben kann, so ist es allerdings nur ein Gefärbtes, Glänzendes, welches sich bewegt.

Man könnte gegen unsere Beweisführung den Einwand erheben, dass die Scholastik ganz allgemein die Substanz, wenigstens der materiellen Dinge, aus zwei unselbständigen Prinzipien, der Materie und Form, konstituiert sein lässt. Der Urstoff hat keinen Bestand in sich, noch auch die substanziale Form als solche, und doch stützen sie sich gegenseitig, ergänzen sich zu einem selbständigen Sein.

Darauf ist zunächst zu erwidern, dass der Substanzbegriff von dieser scholastischen Theorie unabhängig ist; der Substanzbegriff ist etwas absolut Sicheres, die Zusammensetzung der materiellen Substanz aus unvollständigen Substanzen dagegen ist eine blosse Hypothese. Diese Hypothese wird auch von christlichen Philosophen abgelehnt gerade aus dem Grunde, weil sie eine nicht vollendete, nicht ganz selbständige Substanz für widersprechend halten. Nach dieser Auffassung bleibt unser obiges Argument in seiner ganzen Kraft bestehen.

Doch auch die Möglichkeit eines Urstoffes, der durch die Form zur Substanz aktuiert wird, zugegeben, verliert dasselbe nicht an seiner Kraft. Denn der Urstoff ist begrifflich ein substanziales Prinzip, ebenso wie die substanziale Form: dass sich aber zwei auf Substanzbildung innerlich angelegte substanziale Faktoren zur wirklich vollkommenen Substanz ergänzen, ist nicht als unmöglich zu be-

zeichnen, jedenfalls hat dies nichts zu tun mit der gegenseitigen Ergänzung, Stütze eines absolut unselbständigen Akzidenz durch ein anderes ebenso unselbständiges Sein. Der Urstoff ist schon Substanz der Potenz nach; er bedarf nur der Verwirklichung durch die Form.

Gomperz geht nun zu der Widerlegung des „kritizistischen" Substanzbegriffes über:

„Um diesem Widerspruch zu entgehen, nimmt eine dritte kosmotheoretische Denkrichtung an, unser Verstand sei so beschaffen, dass er nicht umhin könne, alle vorgestellten mehreren und wechselnden Qualitäten unter den Begriff der Substanzialität zu bringen, d. h. sie auf eine einheitliche und beharrliche Substanz zu beziehen, und sie somit als Qualitäten eines einheitlichen und beharrlichen Dinges zu denken; und es sei demnach die Substanz eine subjektive Zutat zu den Qualitäten. Wir nennen diesen Standpunkt einstweilen den kritizistischen."

„Allein die Psychologie . . . postuliert, dass alle subjektiven Erlebnisse als ihrer Art nach bestimmte Tatsachen des Bewusstseins müssen aufzuzeigen sein; als solche aber vermag der Kritizismus weder den ‚Verstandesbegriff der Substanzialität' (die hinzugedachte Substanz) noch das ‚Bringen der Qualitäten unter diesen Begriff' (das Beziehen derselben auf diese Substanz) nachzuweisen."

„Dadurch ergibt sich aufs neue ein Widerspruch, welcher den Dingbegriff auch über seine kritizistische Form hinaustreibt."

Gegen diese Konstruktion der Substanz bemerkt Gomperz mit Recht, es zeige sich hierin „die grosse Schwäche der Kantschen Philosophie: die Annahme, dass Begriffe (die Kategorien) dasjenige seien, was, zu den Vorstellungsinhalten hinzutretend, diese zur Fülle der Erfahrung ergänzt."

In der Tat, wenn in der Erfahrung selbst nicht ein Grund gegeben ist, den Verstandesbegriff auf den Vorstellungsinhalt anzuwenden, ist diese Anwendung rein willkürlich, im Grunde unmöglich. Will man unser Erkennen der Welt nicht zu einem subjektiven Gedankenspiele, unseren Verstand zum Unverstand degradieren, so muss in dem Wahrgenommenen selbst die Einheit, Substanzialität sich finden, welche wir notwendig in ihr denken müssen.

Den Haupteinwurf G.s gegen den Kantschen Substanzbegriff können wir nicht gelten lassen, dass nämlich die subjektive Zutat des Verstandes zu den wahrgenommenen Qualitäten sich im Bewusstsein nicht aufzeigen lasse, ohne Bewusstsein eine Bewusstseinstatsache aber nicht von der Psychologie angenommen werden könne. Denn weder müssen alle subjektiven Erlebnisse bewusst sein, noch fehlt das Bewusstsein von der Verstandestätigkeit in unserem Falle.

In der neueren Psychologie spielt das Unbewusste eine so gewichtige Rolle, dass, wenn man dasselbe auch nicht als sichere Tat-

sache hinstellen kann, doch die Psychologie nicht einfach gegen das Unbewusste angerufen werden darf. Hartmann ist darum noch lange nicht widerlegt, wenn er erklärt, dass die Substanzialität „nicht wahrgenommen werden kann, dass sie vielmehr eine kategoriale Beziehung ist, die durch eine unbewusste Intellektualfunktion unwillkürlich zu dem Bewusstseinsinhalt hinzugebracht wird". Freilich, als blosse Zutat zu dem Wahrgenommenen darf die Substanz nicht gefasst werden, weil dies eine rein willkürliche, unvernünftige Zutat wäre. Auch mögen wir zugeben, dass sie, wenn sie eine Zutat, ein neuer Akt der Seele wäre, im Bewusstsein erscheinen müsste. Nur insofern ist der Substanzbegriff eine Zutat, als er in der sinnlichen Wahrnehmung noch nicht enthalten ist, sondern eigens von dem Verstande gebildet werden muss. Diese Tätigkeit des Verstandes tritt aber zugleich mit der sinnlichen Wahrnehmung auf; in ihr findet er die Nötigung, das Wahrgenommene als Substanz aufzufassen. Die Tätigkeit tritt auch im Bewusstsein auf, freilich nicht in ihrer Entstehung, sondern in ihrem Ergebnis. Das ist genau derselbe Sachverhalt wie bei der Bildung eines jeden Anschauungsbegriffes; das Werden und das Gewordensein, die Bildung des Begriffes und der Begriff fallen so in Eins zusammen, dass sie im Bewusstsein nicht gesondert auftreten können. Der sinnlich wahrgenommene Bewusstseinsinhalt bildet mit dem Verstandesbegriffe eine so innige Einheit, dass erst durch eigene Analyse eine Scheidung möglich ist. Es geben aber auch die Gegner der unbewussten Seelentätigkeit zu, dass psychische Elemente so mit einander verschmelzen können, dass ihre gesonderte Auffassung, also ihr Bewusstwerden, nicht leicht, ja unmöglich wird.

Es ist auch etwas ganz anderes, eine Substanz auffassen, und die Substanz als solche denken. An den gesonderten Substanzbegriff tritt erst die Reflexion in der Psychologie, in der Philosophie heran, erst die Philosophie kann ihn als „Zutat" zu dem Wahrnehmungsinhalt auffassen. Diese Auffassung aber fällt recht stark ins Bewusstsein, und zwar nicht bloss in ihrem Ergebnisse, sondern auch in dem ziemlich beschwerlichen Wege, der dazu führt; hier sind also Bildung des Begriffes und Begriff die allerklarsten Bewusstseinstatsachen.

Wir kommen nun zu der eigenen Auffassung Gomperz' von der Substanzialität, die er selbst die „pathempirische" nennt, und folgendermassen beschreibt:

„Um diesem Widerspruche zu entgehen, kann nun eine vierte kosmotheoretische Denkrichtung annehmen, jene einheitliche und beharrliche Substanz, welche an dem Dinge noch ausser seinen mehreren und wechselnden Qualitäten vorhanden ist, sei zwar allerdings eine subjektive Zutat, jedoch eine solche, die sich im Bewusstsein wirklich aufzeigen lasse, nämlich ein Gefühl; und zwar jenes Gesamteindrucksgefühl (Totalimpression), welches der Vorstellung der einzelnen Qualitäten vorausgehe und sich erst in sie besondere, das sie aber auch nach dieser Besonderung noch einige, indem sie in dasselbe eingebettet blieben. Wir nennen diesen Substanzbegriff einstweilen den pathempirischen."

„Derselbe erfährt eine Verifikation durch den Nachweis, dass er alle berechtigten Momente des animistischen, metaphysischen, ideologischen und kritizistischen Substanzbegriffes in sich schliesst, ohne jedoch den Widersprüchen, die jenen verhängnisvoll werden, ausgesetzt zu sein."

Das Richtige an dieser Auffassung haben wir oben schon selbst hervorgehoben: vor der Vorstellung der einzelnen Qualitäten und der Substanz geht schon ein Gesamteindruck voraus; was wir wahrnehmen, sind nicht Qualitäten als solche, sondern ein konkretes einheitliches Etwas, das einen Gesamteindruck auf uns macht. Erst das Nachdenken, ja eigentlich erst die philosophische Reflexion scheidet die Qualitäten unter sich und von dem „Dinge". Wir nehmen zunächst nur ein einheitliches, von anderen abgesondertes, für sich bestehendes Ding wahr, das sich bei näherer Beobachtung auch als beständig, beharrend darstellt. Mehr einschliesslich als ausdrücklich wird dieses durch den Gesamteindruck uns zugängliche Etwas auch als in sich, nicht in einem andern existierend, subsistierend gedacht. Das ist die primitive vulgäre Auffassung des Dinges, der Substanz. Dass aber der Gesamteindruck ein Gefühl sei, ist eine geradezu unbegreifliche Behauptung. Mit dem Gesamteindruck mag ja meist auch ein Gefühl verbunden sein, das wahrgenommene Ding mutet uns angenehm, unangenehm an usw. Aber der Eindruck selbst kann doch nur durch die Sinne vermittelt werden; durch die Wahrnehmung der Farbe, der Figur, Grösse bekommen wir den Eindruck, bzw. diese Wahrnehmung selbst ist der Eindruck. Einen anderen Weg können die Dinge gar nicht machen, um in unser Bewusstsein, in unsere Seele zu gelangen, als durch die fünf Sinne.

Diese Frage hat gar nichts zu tun mit der von Gomperz als eingewurzeltes Vorurteil bezeichneten allgemeinen Annahme, dass das Gefühl nur auf Vorstellungen hin sich äussern könne; denn es ist ja Tatsache, dass die Vorstellung, die Wahrnehmung bei der Totalimpression vorhanden ist, dass Gefühle, wenn solche dabei auftreten,

von der Totalimpression, d. h. von der Wahrnehmung, hervorgerufen werden.

Wir können uns freilich oft nicht Rechenschaft darüber geben, warum dieses Gesicht uns sympathisch, das andere antisympathisch anmutet: aber niemand zweifelt, dass der Eindruck selbst, die gegenwärtige Wahrnehmung, durch mannigfache Assoziationen beeinflusst, diese Gefühle hervorruft.

Mit besserem Rechte könnte sich Gomperz auf die Langesche physiologische Gefühlstheorie berufen, nach welcher die Gefühle an körperlichen Erregungen ohne vorausgehende Vorstellungen und Wahrnehmungen haften. Diese Theorie wird aber von allen besonneneren Psychologen abgelehnt, ja sie ist sogar dadurch experimentell widerlegt worden, dass man zeigte, die stärkste körperliche Erregung falle durchaus nicht zeitlich mit dem stärksten Stadium des Gefühles zusammen. Und dann bleibt wahr: der Gesamteindruck ist kein Gefühl, sondern eine Wahrnehmung. Gomperz selbst meint, seine Auffassung berühre sich am nächsten mit der Münsterbergschen „Aktionstheorie", welche dem motorischen Moment vor dem sensorischen einen Vorrang einräumt. Doch wer die beissend satyrische Kritik G. E. Müllers über diese „Verrenkungstheorie" gelesen, wird darauf wohl kaum eine endgültige Lösung des Substanzproblems gründen wollen. Wenn auch Weininger von Gomperz als Zeuge für seine Impressionstheorie angerufen wird, so war dies einerseits ganz überflüssig, da es ja eine allbekannte Tatsache ist, dass man beim ersten Totaleindruck noch nicht die Einzelheiten unterscheidet, dass man z. B. ein Gesicht recht wohl wiedererkennt, ohne seine Eigentümlichkeiten angeben zu können, andererseits kann eine Berufung auf die unreifen, exzentrischen Ergüsse eines blasierten Sonderlings ein wissenschaftliches Werk nur diskreditieren.

Es ist also eine unbegreifliche Ungeheuerlichkeit, den Totaleindruck als ein Gefühl hinzustellen, aber womöglich noch ungeheuerlicher ist die Degradation der Substanz zu einem Gefühle, Es sind in der neueren Philosophie viele verkehrte und oberflächliche Auffassungen der Substanzialität aufgetaucht, aber eine so oberflächliche und verkehrte wie diese hat noch nicht das Tageslicht erblickt. Die Substanzialität der Dinge, also die Dinge in ihrem innersten Kern, werden zu etwas rein Subjektivem degradiert, und zwar zu dem Allersubjektivesten, dem Gefühle, zu einem Gefühle ohne Objekt verflacht.

Darnach wäre eine grossartig schöne Landschaft, ein Kunstmuseum, eine Menagerie Substanz im vollkommensten Sinne des Wortes, weil sie einmal einen packenden Gesamteindruck auf uns gemacht haben.

Gomperz gibt sich vergebliche Mühe, aus diesem Totaleindrucke die Einheit und Beharrlichkeit der Substanz nachzuweisen; nicht eine beliebige Einheit, nicht jede Beharrlichkeit reicht zur Substanzialität aus: Gomperz selbst bemerkt gegen den kritizistisch-ideologischen Substanzbegriff, fünf Sterne, zu einem Sternbild zusammengefasst, bildeten keine Substanz; gewiss nicht, aber nach seiner Fassung wären sie die vollkommenste Substanz, wenn sie einmal einen Gesamteindruck gemacht haben, ja das ganze Himmelszelt mit seinen zahllosen Sternen wäre eine Substanz.

Nun gar die Beharrlichkeit der Substanz durch ein Gefühl, durch das Unbeständigste, Wandelbarste im Seelenleben erklären!

Vielleicht wird Gomperz verlangen, dass immer derselbe Eindruck vorhanden sein muss, damit man von einer Substanz sprechen könne. Aber das Sternbild stellt sich uns immer in derselben Gestalt dar; und längere Zeit annähernd auch mit demselben Gefühle, und doch ist es keine Substanz. Sodann fragt es sich, warum immer derselbe Eindruck vorhanden ist, warum derselbe unveränderlich ist? Doch wohl, weil das Wahrgenommene sich nicht ändert; der Grund der Unveränderlichkeit im Dinge rührt aber von der Substanz her. Also erklärt der konstante Eindruck nicht die Unveränderlichkeit, sondern setzt sie voraus.

Sehr wunderlich nimmt sich die „Verifikation“ des pathempirischen Substanzbegriffes aus, die darin besteht, dass alle vier vom Vf. zurückgewiesenen Fassungen in der neuen aufgehoben in Hegelschem Sinne erscheinen. Alles, was sie an Berechtigung enthalten, findet sich in der pathempirischen, dagegen vermeidet sie die Widersprüche, in die sich jene verwickeln.

Doch wie begründet Gomperz diese Behauptungen?

In der animistischen Fassung ist die Substanz Lebendigkeit, in der Gomperzschen gleichfalls, aber nicht im Dinge, sondern in uns!

Die ideologische Fassung verlangt einen auf Erfahrung gegründeten Substanzbegriff, ihn bietet der Pathempirismus im Gefühle, im Totaleindruck.

Dem Kritizismus ist die Substanz eine Zutat zu den Qualitäten, auch der neuen Theorie, aber nicht Zutat des Verstandes, sondern des Gefühles!

Die grossartigste Leistung findet sich aber in der Verifizierung durch den metaphysischen Substanzbegriff. Dem neuen Substanzbegriff

„entspricht der metaphysische formal, indem er die (sinnlich nicht wahrnehmbare, einheitliche und beharrliche) Substanz scharf unterscheidet von den (sinnlich wahrnehmbaren) mehreren und wechselnden Qualitäten; und indem er zwischen jener und diesen ein ganz einzigartiges Verhältnis annimmt: das des ‚Tragens' und ‚Getragenwerdens', oder des Subsistierens und Inhärierens."

Wieso dies?

„Denn auch wir haben ein solches einzigartiges Verhältnis *sui generis* der Qualitäten zu der Totalimpression festgestellt, nämlich das gemeinsame Eingebettetsein."

Der Vf. ist von dieser Inhärenz als „Eingebettetsein" so überzeugt, dass er glaubt, den Satz „als Prinzip der Inhärenz" aufstellen zu dürfen: „Die Qualitäten werden zu einem Dinge geeinigt durch ihr gemeinsames Eingebettetsein in die Totalimpression".

Die Inhärenz, die Subsistenz, das substanzielle Tragen und Getragenwerden haben schon viele verkehrte Auffassungen erfahren, so arg wie hier als „Eingebettetsein" sind sie doch wohl noch nie entstellt und misshandelt worden.

III.

Nach demselben Schema wie der Substanzbegriff wird nun die Identität vom Vf. behandelt, und die negative und positive Behandlung führt zu demselben pathempirischen Resultate. Zunächst bestimmt er den Begriff selbst:

„Die numerische Identität wird von dem Gegenstande eines Erlebnisses in Beziehung auf den Gegenstand eines früheren Erlebnisses ausgesagt, und zwar nicht, um jenen Gleichheit im Gegensatze zur Verschiedenheit beizulegen, sondern um ihn als denselben im Gegensatze zu einem andern zu bezeichnen, sei es, dass zwischen die beiden Erlebnisse auch Erlebnisse anderen Inhalts fielen, sei es, dass dies nicht der Fall war."

„Und das Identitätsproblem besteht nun in der Frage, was denn durch diese Aussage noch ausser dem Stattfinden jener beiden Erlebnisse behauptet wird? Denn offenbar wird eben dieses Plus unter der Identität verstanden."

Es könnte zunächst auffallen, dass die Identität auf den „Gegenstand" sukzessiver Erlebnisse eingeschränkt wird, da ja auch „mehrere simultane erlebte Qualitäten auf ‚einen und denselben' Gegenstand bezogen werden", wie doch der Vf. selbst bemerkt. Doch lässt sich nichts Begründetes dagegen einwenden. Denn, da die numerische Identität eine rein begriffliche Beziehung ist, da ja ein und derselbe Gegenstand nur verschieden aufgefasst wird, so kann man diese

Auffassungen, die stets nur nach einander stattfinden können, als sukzessive „Erlebnisse“ hingehen lassen.

Es werden nun wieder die vier verschiedenen Fassungen: die animistische, die metaphysische, die ideologische und kritizistische geprüft und als unhaltbar dargetan. Nach dem, was wir über diese pathempirische Kritik des Substanzbegriffes ausgeführt haben, ist es verlorene Mühe, auf die analoge Kritik der Identität einzugehen, nur das eine möge der Kuriosität halber erwähnt werden, dass G. auch hier den metaphysischen Identitätsbegriff aus dem animistischen abstammen lässt, diesen aber so charakterisiert:

„Für den animistischen Standpunkt beruht auch die Identität eines Gegenstandes auf der Lebendigkeit, sei es, dass man sie der Einwirkung einer besonderen Identitätsgottheit zuschreibe (personaler Animismus), sei es, dass sie als das Identitätsbewusstsein des Gegenstandes gedacht werde (konszientialer Animismus).“

Dem System zu Liebe wird so dem Urmenschen nicht bloss etwas Kindisches, sondern geradezu etwas Närrisches angedichtet.

Wie fasst nun der Vf. selbst die Identität auf? Dieselbe kommt im Grunde der animistischen Auffassung sehr nahe:

„Für den pathempirischen Standpunkt endlich besteht die Identität in einem dem Gegenstande eingelegten (endopathischen) Gefühle der Ichstetigkeit (Ichkontinuität), und zwar erfolgt diese Einlegung im Falle des intermittierenden Erlebens dann, wenn der Gegenstand des späteren Erlebnisses inbezug auf den des früheren durch ein Wiedererkennungsgefühl (Rekognition) gekennzeichnet ist.“

Es ist eine durch keine Wahrnehmung zu beweisende Tatsache, ja es widerspricht aller Erfahrung und Vernunft, dass wir unser stetiges Ichgefühl in die Gegenstände hineinlegen. Die ästhetische Einfühlung findet allerdings ihre Gefühle und Stimmungen in den Kunstwerken und Naturszenen wieder; aber dabei ist sich der Beschauer recht wohl bewusst, dass dies, um mit K. Lange zu reden, eine „bewusste Selbsttäuschung“ ist. Der nüchterne Alltagsmensch aber und gar der denkende Philosoph weiss sein Ich absolut geschieden von den wahrgenommenen und erinnerten Gegenständen.

Das Erinnern wird neuerdings freilich durch ein Wiedererkennungsgefühl, als durch eine Bekanntschaftsqualität erklärt, so von Wundt, und L. W. Stern fügt demselben das entgegengesetzte Neuheitsgefühl hinzu. Das heisst Missbrauch mit Worten treiben; das Bewusstsein sagt uns klar, dass wir einen Gegenstand als denselben wiedererkennen.

IV.

Die pathempirische Auffassung von der Identitätsbeziehung erweitert sodann der Vf. zu der Begriffsbestimmung der Relation überhaupt. Er erklärt:

„Für den pathempirischen Standpunkt ist die Relation ein Gefühl, und zwar ein solches, welches der Vorstellung der Relationsglieder vorhergeht, und in welches diese, auch nachdem sie sich aus ihm differenziert haben, eingebettet bleiben: somit ein Moment jener Totalimpression, die dem aus den aufeinander bezogenen Relationsgliedern bestehenden Komplexe subsistiert."

Gegen diese Bestimmung ist dasselbe wie gegen die vorausgehende zu sagen; nur ist hier noch weit klarer, dass es sich bei der Relation nicht um Gefühle, sondern um Verstandesauffassung handelt. Allerdings haben wir bereits vor der gesonderten Auffassung der Relationsglieder einen unmittelbaren Eindruck, z. B. von der Aehnlichkeit, Gleichheit, der Ungleichheit zweier Gegenstände; manchmal können wir uns vielleicht nicht einmal Rechenschaft darüber geben, warum wir etwas grösser, schöner schätzen als ein anderes; in diesen Fällen kann man wohl von einem dunklen „Gefühle", einer „Ahnung" sprechen: aber das ist nur ein uneigentlicher Ausdruck für eine unklare, unmittelbare Erkenntnis. Man nennt eben unmittelbare, von bewussten Gründen nicht eingegebene Urteile „Gefühle," wie Schönheitsgefühl, Sprachgefühl, sittliches Gefühl usw.

Dass diese Erkenntnis bei der Auffassung der Beziehung der Auffassung der Relationsglieder vorausgehe, ist durchaus unrichtig. Allerdings ist es nicht immer notwendig, diese Glieder zuerst für sich ins Auge zu fassen und sie sodann zu einander in Beziehung zu setzen, bzw. die Beziehung zwischen ihnen zu untersuchen; sondern es reicht oft hin, sie wahrzunehmen, um sofort die Beziehung zu erkennen. Der Zeit nach geht hier die Erkenntnis der Glieder nicht voraus, wohl aber sachlich. Denn es ist eine absolute Unmöglichkeit, die Beziehung vor den bezogenen Gliedern zu erfassen; die „fundierten" Begriffe können doch nicht ohne die fundierenden (wie Meinong sie nennt), oder gar erst vor ihnen erkannt werden.

V.

Eine weitere Verallgemeinerung des Pathempirismus bietet die Begriffsbestimmung der Form, die über den Relationen steht und auch die Substanz in sich begreift:

„Als Form bezeichnen wir ganz allgemein alles, was von Erlebnissen oder Erlebnisgegenständen ausgesagt werden, jedoch nicht als Inhalt einer Vorstellung aufgezeigt werden kann; und das Formproblem besteht dann in der ebenso allgemeinen Frage, was der eigentliche Sinn jener Aussagen sei."

Nachdem nun wieder die bekannten vier fehlerhaften Fassungen zurückgewiesen sind, wird die empiriopathische formuliert:

„Dem pathempirischen Formbegriff zufolge ist alle Form Gefühl, sodass im Bewusstsein der gesamte Inhalt der Erfahrung durch Vorstellungen, ihre sämtlichen Formen dagegen durch Gefühle dargestellt werden."

Auch ohne alle nähere Prüfung sieht man, dass der Begriff der Form zu eng gefasst wird, insofern er bloss auf die formale Seite unserer Vorstellungen im Gegensatze zu ihrem Inhalte bezogen wird. Die Form hat auch eine objektive Seite, die Dinge sind durch ihre Form bestimmt.

Ganz verkehrt wird aber nun gar ein Gefühl als das formale Moment unserer Vorstellungen ausgegeben. Der Vorstellungsinhalt kann ja doch auch nicht durch etwas ganz Heterogenes, wie es das Gefühl ist, formiert werden, sondern als Erkenntnis wieder nur durch einen Erkenntnisakt.

VI.

Nach der Feststellung der Grundbegriffe der Weltanschauungslehre ergibt sich dem Vf. nun die pathempirische Methode. Dieselbe ist eine dialektische im Sinne Hegels,

„einmal weil sie jeden Lösungsversuch eines kosmotheoretischen Problems aus Widersprüchen hervorgehen lässt, in die ein anderer Lösungsversuch entweder mit seinen eigenen Voraussetzungen oder mit Begriffen der Einzelwissenschaften oder der Praxis geraten war, allein sodann auch darum, weil sie diese Lösungsversuche der verschiedenen Denkrichtungen in eine höhere Einheit aufhebt . . ."

Sie erfüllt damit die „allgemeine methodische Forderung, die Weltanschauungslehre müsse ihren Untersuchungen die Probleme zu Grunde legen, welche diese Disziplin im Laufe ihrer Geschichte ausgebildet hat."

Nun, die Berufung auf Hegel wird in unserer Zeit dieser „dialektischen" Methode wenige Freunde mehr gewinnen, die vom Vf. aber selbst versuchte „Aufhebung" der Widersprüche in seiner empiriopathischen Methode hat sich uns als eine durchaus verfehlte herausgestellt. Die Zurückführung der grundlegenden metaphysischen Begriffe auf Gefühle ist ein Widersinn; darum muss auch die darauf gegründete pathempirische Methode als eine durchaus verfehlte bezeichnet werden.

Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert.[1]

Von Dr. J. A. Endres in Regensburg.

In der zweiten Abteilung der Neuauflage seines monumentalen Lutherwerks spricht Denifle sein Bedauern aus darüber, dass so wenige sich einem gründlichen Studium der Scholastik widmen. Er vermisst nicht nur das in vielen Fällen unerlässliche Zurückgehen auf die Handschriften, auch die vorhandenen Druckwerke werden nicht in wünschenswertem Masse ausgenützt. Und so sei unsere Kenntnis der Scholastik vielfach noch unzureichend, namentlich jene des 12. Jahrhunderts, des wichtigsten für die nachherige Entwicklung, liege noch sehr im Argen.

Wer es versucht, sich in das mächtig angeregte Leben und Schaffen, in das geistige Gähren und Wogen dieses ungemein anziehenden, aber innerlich noch wenig abgeklärten Zeitraums zu vertiefen, wird Denifle beipflichten müssen. Schon beim Eingang des Jahrhunderts werden wir von Rätseln empfangen bezüglich der Entwicklung eines Mannes, dessen erhabene Gestalt gleichsam wie ein aus flachem Lande, ohne Vermittelung von Vorhügeln, aufsteigender Berg am Eingang zum Gebirge steht. Ja, wohin wir in jener, lange vernachlässigten Zeit unser Auge lenken, stossen wir, wenn auch nicht immer auf jungfräulichen, so doch auf fruchtbaren Boden. Da gilt es häufig, noch durch mühsame Einzelforschung den Stand der Tatsachen, die genaueren Zusammenhänge und den Gang der Entwicklung festzustellen. Das vermögen vielleicht auch die folgenden Ausführungen zu erweisen. Es sind kurz zusammengedrängte Studienresultate über eine Zeitperiode, von der es anscheinend wenig zu sagen gibt. Ich meine das dem 12. unmittelbar vorausgehende Jahrhundert, in dem die Vernunft weit entfernt davon, auf Entdeckungsreisen auszugehen, noch mit sich selbst im Kampfe lag über ihr natürliches Recht und ihre von Gott gewollte Mission, über Fragen so elementarer

[1] Vortrag, gehalten bei der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu München am 4. Oktober 1905.

Art, dass, hätte sich nicht rascher, als zu erwarten stand, eine Lösung ergeben, die Entwicklung des geistigen Lebens noch auf Jahrhunderte hinaus verzögert worden wäre.

Man ist bisher, wie mir scheint, an diese Periode mit einem zu kleinen Massstab herangetreten. Die ganze Frühscholastik glaubte man nach dem Vorgang französischer Gelehrter unter dem Gesichtspunkte der Universalienfrage erschöpfend würdigen zu können. Für das 11. Jahrhundert kann gezeigt werden, dass ein viel tiefer greifender Gegensatz als die Richtungen des Nominalismus und Realismus die Geister spannte und trennte. Es handelte sich um Sein und Nichtsein einer Vernunftwissenschaft. Der Gegensatz kann ausgedrückt werden durch die Schlagwörter: Dialektiker und Antidialektiker. Er läuft hinaus auf die Richtungen des Rationalismus und eines ausschliesslichen Schriftstudiums. Auf diesen Gegensatz, auf das Verhältnis der Dialektiker und ihrer Gegner, beabsichtige ich nunmehr einzugehen.

I.

Die frühesten Jahrhunderte des Mittelalters hindurch waren die freien Künste und das theologische Studium in innigem Einklang mit einander gepflegt worden. Ein Zeuge hierfür ist noch um die Wende des ersten Jahrtausends Gerbert von Aurillac und, als die Schule von Chartres jene von Rheims mit ihrem Glanze überstrahlte, die liebenswürdige, humane Gestalt Fulberts von Chartres († 1028). Von jetzt an begann sich jenes Verhältnis zu lockern und allmählich in einen Gegensatz umzuschlagen, der sich durch das ganze 11. Jahrhundert hindurch fühlbar macht. Hatten sich bisher fast ausschliesslich die Kloster- und Domschulen der wissenschaftlichen Bildung angenommen, so trat hierin eine Aenderung ein. Schon seit geraumer Zeit waren namentlich in Italien Laien und Kleriker niedriger Grade auf eigene Faust als Lehrer aufgetreten und hatten sich mit Erfolg der Verbreitung einer auf den freien Künsten beruhenden Bildung angenommen. Sie verfolgten nicht mehr die Absicht, nur auf den geistlichen Stand vorzubereiten. Damit war von selbst ein mehr weltlich gerichteter Wissenschaftsbetrieb gegeben. Die selbständige Pflege weltlicher Wissenszweige und das Aufblühen der freien Künste blieb nicht ohne Rückschlag auf die Theologie. In Italien, wo der Laienunterricht eine besondere Rolle spielte, konnte das theologische Studium mit den freien Künsten bis über die Mitte des 11. Jahrhunderts hinaus ohnehin nicht gleichen Schritt halten. In Deutschland ver-

nehmen wir die Klage über Abnahme des theologischen Studiums und bevorzugte Pflege der Trivialfächer. Mehr als ein Beispiel literarischer Bekehrung in jener Periode redet eine deutliche Sprache darüber, welcher Vorliebe bei Klerikern und Mönchen sich die Disziplinen des Triviums zu erfreuen hatten.

Die Dialektik erlangte bald einen Vorsprung vor den übrigen Fächern des Triviums und reizte die Vernunft dazu, eine selbstbewusste und selbstvertrauende Rolle zu spielen, ja das *„ius magisterii“* sich auch auf theologischem Gebiete anzueignen. Es gab nach dem Zeugnisse Otlohs allmählich so eingefleischte Dialektiker, dass sie nur mehr einen Massstab der Beurteilung auch bezüglich der hl. Schrift zulassen wollten, nämlich den der Dialektik.

So wuchs eine eigene, bisher unbekannte Art von Literatentum heran, das von allen Seiten so übereinstimmend geschildert wird, dass an seiner Existenz nicht zu zweifeln ist. Männer dieses Schlages durchzogen bald als Wanderlehrer die Länder, bald bevorzugten sie ein mehr sesshaftes Wirken. Mit ihren Geistesprodukten hat uns die Zeit bis auf wenige Reste gnädig verschont. Es scheint auch, dass sie sich mehr auf mündlichen Vortrag, als auf schriftstellerische Tätigkeit verlegten. Dessungeachtet sind wir über ihr Auftreten zur Genüge unterrichtet.

Diese *philosophi, dialectici, sophistae, peripatetici,* oder wie sie immer heissen, werden von Petrus Damiani als Leute ohne allen tieferen Gehalt geschildert. Kam ihnen ein neues Schriftstück zur Hand, so wussten sie nichts Besseres zu tun, als zu sehen, ob die Disposition richtig durchgeführt, ob die Darstellung mehr rhetorisch oder dialektisch gehalten sei, ob zum Beweisverfahren lieber kategorische oder hypothetische Syllogismen verwendet werden. Als *„scholaris infantiae naeniae“* bezeichnet der gleiche Kardinal einmal ihre auf das rein Aeusserliche und Formelle gerichteten Interessen. Und diese Bezeichnung klingt um so glaubwürdiger, als wir auch den erhaltenen Proben höher veranlagter Geister, da wo sie sich im Geleise der gleichzeitigen Schulweisheit bewegen, kaum ein besseres Prädikat zubilligen können. Wie geringwertig erscheint Gerberts *De rationali et ratione uti* und noch ein Jahrhundert später Anselms *De grammatico!*

Dass bei diesen kleinlichen Charakteren Neid und Streit an der Tagesordnung waren, bliebe anzunehmen, auch wenn es uns von Williram von Ebersberg nicht ausdrücklich versichert würde. Dieser Abt erwähnt auch ihre Gewinnsucht, von der sich bekanntlich selbst

Lanfrank, so lange er als Wanderlehrer Frankreich durchzog, nicht frei erhielt. In diesem wie in manchem anderen Punkte erinnern die Dialektiker des 11. Jahrhunderts lebhaft an die alte Sophistik. Der dialektische Streit um des Streites willen scheint für sie ein Lebenselement gewesen zu sein und ihr höchster Triumph, wie Petrus Damiani sich ausdrückt, einfache Gemüter in die Schlingen ihrer Fangschlüsse zu ziehen. Die Rolle, welche dereinst in der Sophistik ein übermütiger Subjektivismus und Skeptizismus gegen die hergebrachten Ueberzeugungen spielte, übernahm bei manchen von ihnen der Rationalismus gegenüber einem tausendjährigen religiösen Glauben.

So richteten sie ihre Schlüsse bald gegen mehr untergeordnete Punkte in Schrift und Glauben, bald kehrten sie dieselben gegen die fundamentalen Lehren des Christentums. Eine Reihe solcher regelrecht formulierter Syllogismen ist uns durch glaubwürdige Zeugen überliefert. Sie wenden sich gegen die Geburt Christi aus der Jungfrau, gegen seinen Erlösungstod und seine Auferstehung, gegen die Unsterblichkeit der Seele etc.

Dass die einseitige Betonung der Dialektik keineswegs nur stets dem Zwecke diente, schlichte gläubige Gemüter in Verlegenheit und Verwirrung zu bringen, sondern dass sie tatsächlich zu einem weite Kreise berührenden und erregenden Konflikte mit der überlieferten Kirchenlehre führte, dafür ist ein bekanntes Beispiel der Kampf Berengars gegen die orthodoxe Abendmahlslehre. Die Dialektik der Zeit hat diesem Kampfe den Boden bereitet.

a. Ehe jedoch die Dialektik in Berengar in ihrem Widerstreite gegen die Theologie verfolgt werden soll, wenden wir uns zu einem Manne, der als ein typischer Vertreter jener vorhin charakterisierten Wanderlehrer gelten kann, Anselm von Besate oder, wie er sich selbst nennt, Anselmus Peripateticus.

Wir wissen von ihm nur, dass er in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts lebte und Kleriker der Mailänder Diözese war. Seine Studien hatte er zu Parma, dem Emporion damaliger Bildung, unter dem Philosophen Drogo von Parma und dessen Schüler Sichelm von Reggio gemacht. Dann ging er auf die Wanderschaft, um seine neuerworbene Weisheit auf den Markt und an den Mann zu bringen. Er zog durch Italien, Burgund und Deutschland und nennt unter anderem als Städte, die er besuchte, Basel, Augsburg, Bamberg und Mainz. Das alles erzählt er in seiner 1872 von Ernst Dümmler herausgegebenen Schrift *Rhetorimachia*. Sie ist in einem Stile ab-

gefasst, auf den mit Vorzug passt, was Giesebrecht von der damaligen Literatur Italiens im allgemeinen sagt:

„Affectatum et durissimum genus dicendi scholam redolet grammaticam et tam contorta ac fucata plerumque oratio est, ut Oedipus opus sit ad Sphingis aenigmata solvenda."

Doch sind wir dankbar, dass sie uns erhalten blieb; denn ohne sie könnten wir leicht die Auslassungen eines rhetorisch veranlagten Petrus Damiani über die Grammatiker, Rhetoren und Dialektiker seiner Zeit als übertrieben betrachten. Der Zweck der Schrift ist offenbar, eine Probe von den Kenntnissen in den Trivialfächern abzulegen. Sie macht den Eindruck einer Maturitätsprüfungsarbeit. Ein besonderer Nachdruck scheint in der Schule Drogos, der vielleicht auch Petrus Damiani ursprünglich angehört hatte, auf die Behandlung des Widerspruchsgesetzes gelegt worden zu sein. In der ihm eigenen, ganz und gar phantastischen und nicht minder geschmacklosen Art macht Anselm der Peripatetiker folgende Anwendung von demselben: Er sieht sich im Traume zu den elysischen Sitzen emporgehoben und bereits von den Himmelsbewohnern mit dem Friedenskusse empfangen. Da reklamieren ihn die Trivialfächer als drei Musen der Erde. Die Dialektik macht geltend, dass er wegen seiner einzigartigen dialektischen Kenntnisse geradezu unentbehrlich und unersetzbar hienieden sei. Denn:

„Post te quidem nullus erit, ut tu, nisi qui fuerit tu; tu autem aliquem impossibile est fieri. Ut tu igitur, necesse est non fieri; quia si impossibile est esse, necesse est non esse: est autem impossibile, necesse est igitur non esse."

Sie betont den Seligen gegenüber weiter, dass das Körperliche mit dem Unkörperlichen, das Sterbliche mit dem Unsterblichen nicht zusammenbestehen könne.

Hier beim kontradiktorischen Gegensatz hält Anselm das Widerspruchsgesetz fest. Nicht so aber beim konträren Gegensatz. Das Mittlere zwischen den Extremen denkt er nämlich nicht wie Aristoteles als keines von beiden, sondern als die Verbindung von beiden und sucht so unter anderem der stolzen Moguntia, die sich seiner Weisheit gegenüber indifferent verhalten zu haben scheint, zu beweisen, dass es unmöglich sei, Lob oder Tadel zu unterlassen, neutral zu bleiben.

„In faciendo neutrum," sagt er zu ihr, „facietis utrumque. Utrum ergo facere necesse est, quoniam in utro vel utroque utrum non facere possibile non est."

Das sucht er dann in weit ausgesponnenem Dialoge zu erhärten.

Doch ich fürchte Anselm von Besate bereits zu viel Ehre angetan zu haben. Das Gesagte möge genügen zur Bestätigung des Urteils des Kardinals Petrus Damiani: *„scholaris infantiae naeniae!“*

b. Nicht immer wollten die Wander- und Winkellehrer der Zeit auf ihr Gebiet sich einschränken. Sobald sie aber ihren Fuss auf theologischen Boden setzten, waren bei ihrer Neigung zum dialektischen Streite, bei den im Halbdunkel ungeübten Denkens gedeihenden sophistischen Anwandlungen Konflikte unvermeidlich. Die Zahl solcher theologischer Dialektiker darf im 11. Jahrhundert nicht zu gering angeschlagen werden, wenn auch aus mehrfachen und leicht begreiflichen Gründen direkte historische Dokumente für ihr Dasein mangeln. Nur seiner äusseren Stellung nach von ihnen verschieden, innerlich aber aufs innigste mit ihnen verwandt, bewegte sich in ihrer Geistesrichtung der bekannte Archidiakon von Angers, Berengar von Tours, dem es vorbehalten war, den vorhandenen rationalistischen Zündstoff der Zeit zur hellen Flamme anzufachen. Vom Standpunkt der Philosophiegeschichte aus hat Berengar in den letzten Dezennien eine sehr verschiedene Beurteilung erfahren. Während von Stöckl und Erdmann in Uebereinstimmung mit dem älteren Heinr. Ritter der rationalistische Charakter seiner Denkungsart für seine Stellung zur Kirchenlehre ausschliesslich verantwortlich gemacht wird, wird von anderer Seite speziell der Nominalismus als die massgebende Norm seiner Ueberzeugung hingestellt, so von Prantl, dessen Anschauung auch Kaulich stillschweigend zu der seinen macht, während Ueberweg-Heinze vorsichtiger nur davon redet, dass Berengar von einem sensualistischen, konsequent zum Nominalismus hindrängenden Substanzbegriff ausgehe. Auf dieser Seite stehen auch die Franzosen, so ein Rémusat, Hauréau und neuestens Clerval, von denen der erste von einem auf eine einzige Frage eingeschränkten Nominalismus, der zweite von einem unentwickelten Konzeptualismus, Clerval hinwiederum von einem vielleicht mehr unbewussten Nominalismus redet. Letzterem scheint es kein unwahrscheinlicher Gedanke, dass die nominalistische Tendenz Berengars durch den Arzt Johannes Sophista dem Hauptrepräsentanten dieser Richtung von damals, Roscelin, eingeimpft worden sei.

Indes ist der Nominalismus von der Mehrheit der Geschichtsschreiber in Berengars Denkweise viel mehr hineinphilosophiert, als aus den vorhandenen Dokumenten erwiesen worden. So hat Hauréau seine Existenz wiederholt behauptet, aber auch nicht den Schein

eines Beweises dafür erbringen können. Prantl redet davon, dass Berengar die nominalistische Anschauungsweise des Joh. Scotus Eriugena zu der seinen gemacht habe. Allein es war eine seltsame Schrulle Prantls, dem neuplatonisierenden Hofphilosophen Karls des Kahlen Nominalismus zu imputieren. Nicht nach einem erkenntnistheoretischen, sondern nach einem allgemeineren Massstabe ist die Geistesrichtung Berengars zu bemessen. Er war Rationalist oder, um in der Ausdrucksweise seiner Zeit zu reden, er war Dialektiker. Die Wege Berengars und seines bedeutendsten Gegners Lanfrank schieden sich nicht erst an einem konkreten Punkte des Glaubensgebietes, aber auch nicht verschiedene Richtungen innerhalb der Dialektik führten sie auseinander, vielmehr war es die Bewertung der Dialektik als solcher, beziehungsweise ihres Verhältnisses zur Glaubenslehre, was sie grundsätzlich trennte.

In hochfeierlicher Weise, indem er Gott und sein Gewissen zu Zeugen anruft, versichert Lanfrank, dass er gegen ein rein dialektisches Verfahren auf theologischem Gebiete ist. Und wenn sich auch zuweilen die Dialektik als Hilfsmittel der Theologie darstelle, so suche er soweit möglich durch Sätze, die der Theologie entnommen sind, die dialektische Kunst zu verhüllen, um nicht mehr auf die Kunst als auf die Wahrheit und die Autorität der hl. Väter zu vertrauen zu scheinen.

Hiergegen weiss sich Berengar in vollem Gegensatze. Ihm steht das rein vernunftmässige Verfahren (*ratione agere*) bei der Erforschung der Wahrheit unvergleichlich höher als die Verwendung von Autoritätsgründen. Gottes Weisheit befinde sich nicht im mindesten im Widerspruch mit der Dialektik; durch sie besiege er seine Feinde. Ja, es sei ein Zeichen grösster Hochherzigkeit, in allem zur Dialektik seine Zuflucht zu nehmen. Wer das nicht tue, der verzichte, da er in seiner Vernunft nach dem Bilde Gottes gemacht sei, auf seinen Ehrenvorzug und könne auch nicht täglich nach dem Bilde Gottes erneuert werden. So gibt Berengar seinem wissenschaftlichen Bekenntnis unumwunden Ausdruck. Die Vernunft stellt für ihn Quelle und Norm aller Erkenntnis dar. Die Dialektik ist ihm der Inbegriff alles Wissens. Sein Grundsatz lautet: *ratione agere, per omnia ad dialecticam confugere* — und zwar auch in der Theologie. Er folgt hier bewusst der Spur des Joh. Scotus Eriugena.

Diese Ueberzeugung von der massgebenden Norm der Vernunft und der Vernunftwissenschaft, der Dialektik, brachte Berengar an die

Abendmahlslehre heran, die bereits seit dem 9. Jahrhundert einen Gegenstand des Streites gebildet hatte. In seinen heterodoxen Anschauungen lässt er sich ausschliesslich von Vernunftgründen leiten. Und zwar sind es ganz allgemeine philosophische Argumente, die den Schluss auf einen dialektischen Parteistandpunkt nicht gestatten. Er stützt sich bei der Bestreitung der Wesensverwandlung auf das Verhältnis der Akzidenzien zur Substanz, auf den Begriff des Werdens, auf die Unmöglichkeit gleichzeitiger Existenz an verschiedenen Orten u. dgl., ohne sich irgendwie auf die Seite einer dialektischen Parteirichtung zu neigen. Berengar bestreitet die Abendmahlslehre nicht als Nominalist oder Sensualist, sondern als Dialektiker. Er ist der Hauptrepräsentant jener exklusiven Dialektiker im 11. Jahrhundert, welche die Dialektik auf theologischem Gebiete nicht nur ohne Scheu anwenden, sondern sie auch als die allein massgebende Norm betrachten. Und damit ihm ja kein Zug von den Männern seiner Richtung mangle, hat er in der Behandlung der sogen. Humbertschen Formel und in der Art der Gegnerschaft gegen Lanfrank hinlängliche Beweise einer skrupellosen Sophistik gegeben. Doch will ich mit Rücksicht auf die Zeit darauf nicht näher eingehen.

Der hier geschilderten allgemeinen, d. h. rationalistischen Richtung gehörten gegen das Ende des 11. Jahrhunderts der philosophierende Arzt Johannes Sophista und Roscelin von Compiègne an. Erst an ihre Namen knüpft sich nach bestimmten historischen Zeugnissen der Beginn des Nominalismus in dieser Periode.

II.

Wenden wir uns von den extremen Dialektikern zu ihren ebenso extremen Gegnern.

a. So innig auch die Verbindung zwischen den freien Künsten und der Gotteslehre in den Bildungsbestrebungen des frühesten Mittelalters bis zu der uns beschäftigenden Periode her gewesen, das Muttermal des Heidentums, das die freien Künste nach Ursprung und Literaturprodukten an der Stirne trugen, war nie gänzlich vergessen worden. Die Stimmung gegen die alte Wissenschaft und Weltweisheit wurde immer aufs neue voreingenommen durch das Verdikt, welches die Kirchenväter im Kampfe mit dem absterbenden Heidentum gegen dessen Wortführer, die Philosophen, diese *duces ad simulacra adoranda*, fällten. Die gesteigerte Weltflucht, welche die Reform-

bestrebungen der Ordenskongregationen um die Wende des ersten Jahrtausends und die nachfolgenden der Gesamtkirche begleitete, sowie die Wendung der Dialektiker gegen das angestammte Glaubensgut taten das ihrige, um bei vielen, und zwar gerade bei ausgesprochenen Reformverfechtern, eine gänzlich antihumanistische und insbesondere antidialektische Richtung ins Leben zu rufen. Ihre Spuren sind zu verfolgen bei den Cluniazensern in Frankreich — es braucht nur an die ersten Aebte von Cluni Odo, Majolus, Odilo erinnert zu werden — und bei manchen Benediktinern der Einsiedler-Reform in Deutschland. Diese Richtung erfasst zeitweilig die Höhe von Montecassino und hat einen ihrer Hauptrepräsentanten in Petrus Damiani bei der Eremitenkongregation in der Ebene um Ravenna. In jedem erneuten Reformversuche, wie in jenem der Cisterzienser, bringt sie sich in Erinnerung, bis sich ihr letzter ferner Nachhall in den Konstitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228: „In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant," rasch verliert. Die Zeiten waren andere geworden.

b. Zu den von der antidialektischen Strömung getragenen Männern gehören nun gerade die besten Geister und die beachtenswertesten Schriftsteller des 11. Jahrhunderts, ich nenne, um von weniger bemerkenswerten Namen abzusehen, in Italien Petrus Damiani, in Frankreich den Gegner Berengars Lanfrank, in Deutschland Manegold von Lautenbach und Otloh von St. Emmeram in Regensburg. Zu der Unruhe und den Kämpfen des Jahrhunderts stehen diese Charaktere in merkwürdiger Uebereinstimmung. Otloh hatte im Kampfe um die Rechte seines Hauses ins Exil wandern müssen. Aber die schmerzlicheren Kämpfe bestand er in seinem eigenen Inneren. Damiani und Manegold lebten mitten im kirchenpolitischen Kampfe, den letzterer mit zeitweiliger Flucht und mit Kerker büssen musste. Am meisten noch wusste Lanfrank seine Ruhe zu bewahren. Die Aufregung der Zeit spiegelt sich auch in ihren Anschauungen und Schriften.

Das allgemeine Motiv, welches diese Männer zu einer gegensätzlichen Stellung gegen den natürlichen Wissensbetrieb führte, war die kirchliche Reformtendenz der Zeit. Mit Ausnahme Otlohs waren sie sämtlich zuerst Privat- und Wanderlehrer. So hatte Petrus Damiani wahrscheinlich bereits in Parma, dem Orte seiner Jugendbildung, sicher in seiner Heimat Ravenna, eine Privatschule eröffnet, ehe er vom kirchlichen Reformgedanken erfasst Eremit wurde. Lanfrank

durchzog als Wanderlehrer Frankreich von Süden nach Norden, als ihn ein Attentat auf sein Leben bestimmte, in dem neugegründeten Klösterchen Bec um Aufnahme zu bitten. Der Elsässer Manegold hatte sich auf seinen Wanderungen in Deutschland und Frankreich bereits einen berühmten Namen gemacht, — es wird berichtet, dass wie er auch seine Frau und seine Töchter Schule hielten, — bis sich auch er dem regulären Leben und zwar der Augustinerchorherren anschloss.

Otloh lässt uns in seinen autobiographischen Aufzeichnungen — sie gehören zu den ersten des Mittelalters — einen tiefen Blick in sein Inneres tun. Seiner Veranlagung nach war er der geborene Skeptiker und Pessimist. Sein Zweifel, dem er zuweilen wie machtlos überliefert ist, rüttelt an allen Fundamenten der christlichen Ueberzeugungen, so an der Glaubwürdigkeit der hl. Schrift, ja an der Existenz Gottes. Die Welt erscheint ihm dann als ein grosses Blendwerk ohne Vernunft und ohne oberste Leitung:

„Wenn wirklich ein Wesen und eine Kraft des allmächtigen Gottes bestände," meint er in solchen Stunden, „so könnte nicht eine solche Verwirrung und ein solcher Zwiespalt in allen Dingen zu Tage treten."

Nur in inbrünstigem Gebete vermag er dann seine Ruhe wieder zu gewinnen. Daneben greift er freilich auch zu dem natürlichen Mittel vernünftiger Ueberlegung. Es finden sich bei ihm Ansätze zu einer teleologischen Weltbetrachtung und zu einem philosophischen Gottesbeweise. Aber an einer wissenschaftlichen Ueberwindung des Zweifels hindert ihn das aus seinem Mönchsideal entspringende Vorurteil, dass für den von der Welt Abgekehrten die Beschäftigung mit den freien Künsten nicht erlaubt sei. Er gehört trotz dem zuletzt von Ernst Dümmler unternommenen Verteidigungsversuche zu jener extremen Richtung, welche, nach dem Zeugnis Wilhelms von Hirsau, vom ehemaligen Jugendunterricht mit Ausmerzung der freien Künste nichts als das Psalterium bestehen lassen wollten.

c. Das ist auch der Standpunkt eines Petrus Damiani, den er in mehreren Schriften zu rechtfertigen sucht. Aber wenn wir nun auch bei ihm und bei Manegold von Lautenbach auf skeptische Anwandlungen stossen, so wurzeln diese nicht mehr nur in dem Boden natürlicher Veranlagung, sie entspringen vielmehr der Reflexion, sie erfahren bei ihnen eine theoretische Begründung. Man hat seit der Schrift von Franz Jakob Clemens *De scholasticorum sententia: „Philosophiam esse theologiae ancillam"* (Münster 1856) es als völlig gleichbedeutend betrachtet, wenn Petrus Damiani und die Männer

der Hochscholastik von einem Dienstverhältnis der Philosophie gegenüber der Theologie sprechen. Es wird sich zeigen, dass dieser Satz bei Damiani einen anderen Sinn hat, weil er bei ihm aus einem anderen Motive hervorgeht.

Für die Beurteilung des wissenschaftlichen Standpunktes Damianis ist in erster Linie von Bedeutung seine Schrift *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis.* Den Anlass zu dieser Schrift bildete angeblich ein Tischgespräch zwischen Damiani und Abt Desiderius von Montecassino über die Stelle des berühmten hieronymianischen Briefes an Eustochium:

„Audenter loquor, cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam."

Das hierdurch angeregte Problem lautet in seiner allgemeineren Formulierung, ob Gott Geschehenes ungeschehen machen könne, ob er beispielsweise die geschichtliche Tatsache der Gründung Roms irritieren könne. Damiani ist im Interesse einer uneingeschränkten Allmacht Gottes entschieden für die affirmative Lösung der Frage. Denn, werde Gott einmal ein Unvermögen zugeschrieben, so müsse es nicht nur inbezug auf die Vergangenheit, sondern ebenso auch inbezug auf Gegenwart und Zukunft geschehen. Denn, was jetzt ist, kann, so lange es ist, unmöglich nicht sein; was zukünftig ist, kann unmöglich nicht zukünftig sein, wie das, was vergangen ist, unmöglich nicht vergangen sein kann. So hält Damiani scheinbar an der Geltung des Widerspruchsgesetzes fest, aber nur, um es sofort auch wieder preiszugeben.

„Denn oft," so sagt er, „macht die göttliche Kraft die geharnischten Syllogismen der Dialektiker und ihre Klugheit zunichte, und was nach ihnen als notwendig und unvermeidlich hingestellt wird, Schlüsse, die bei allen Philosophen gelten, stösst sie um."

Als Instanzen gegen die weltliche Weisheit erscheinen ihm nämlich alle Wunderberichte der hl. Schrift. Aus diesen Aeusserungen der göttlichen Allmacht zieht er den Schluss, dass das göttliche Können nicht nach Massgabe der regelmässigen Naturgeschehnisse zu beurteilen sei. Aber weit entfernt, nur die erfahrungsmässig festgestellten Naturgesetze als kontingente, den göttlichen Willen und die göttliche Macht nicht bindende Normen zu denken, zieht er auch das Widerspruchsgesetz in den Umfang des Kontingenten hinein. Auch das Widerspruchsgesetz ist nur ein im göttlichen Willen begründetes, und durch ihn der erschaffenen Welt gegebenes Naturgesetz. Wohl kann Geschehenes nicht ungeschehen sein und genannt werden. Aber

diese Unmöglichkeit besteht nur infolge der Schwäche der Natur, sie besteht nicht vor der göttlichen Majestät. Gott, der Urheber der Natur, kann mit Leichtigkeit die Naturnotwendigkeit aufheben.

Diese Auffassung lag Damiani um so näher, da er in der bestehenden Natur überhaupt eine konstante und widerspruchslose Herrschaft von Gesetzen nicht vorhanden glaubte.

Und so entscheidet er sich dahin: Wie es in Gottes Macht lag, alles, was geschah, ehe es wurde, ungeschehen bleiben zu lassen, so liegt es auch jetzt noch in seiner Macht, das Geschehene ungeschehen zu machen. Wie also Gott die Gründung Roms vor ihrem Vollzuge verhindern konnte, so kann er auch die vollbrachte Tatsache ungeschehen machen. Bei dem ewigen Gotte gibt es kein *potuit*, sondern nur ein *potest*.

Es wäre verlockend, der raschen Klärung des Problems in der nächsten Folgezeit nachzugehen. Gilbert de la Porrée, Petrus Lombardus und noch Wilhelm von Auxerre stellen sich auf Damianis Seite. Hingegen schwenkt bereits Anselmus von ihm ab, und Hugo von St. Viktor wagt es auszusprechen, dass auch Gott nur das Mögliche vollbringen könne. Viel wichtiger ist, in unserem Zusammenhange, die bei Behandlung dieses Problems kundgegebene wissenschaftliche Stellung Damianis nachzuweisen. Das Widerspruchsgesetz hat nach ihm nur Geltung für die Natur, nicht aber für Gott und auf theologischem Gebiete. Eine solche Annahme musste die schwerwiegendsten Folgen nach sich ziehen. Beherrscht das Widerspruchsgesetz nicht alles Sein, ist es nicht von absoluter Geltung, dann kann der Fall eintreten, dass ein Urteil nur wahr ist *„quantum ad ordinem disserendi“*, im Gebiete der natürlichen Erkenntnis, der freien Künste, aber nicht in der Theologie. Damit wäre aber die Einheit der Wahrheit vernichtet. Indes bildet die Theorie von einer doppelten Wahrheit nicht die eigentliche Absicht Damianis. Nicht zwei von einander unabhängige Königinnen mit getrennten Machtbereichen sollen neben einander herrschen, sondern die Vernunftwissenschaft soll der Theologie untertan sein, d. h. sie soll auf ein eigenes selbständiges Recht und auf endgültige Entscheidungen verzichten; denn die durch ihre Mittel verfolgten Gedankengänge können vom rechten Wege abführen. In solchem Sinne ist es zu verstehen, wenn Damiani den bekannten Ausspruch formuliert:

„Was sich aus dem Beweisverfahren der Dialektiker und Rhetoren herausstellt, darf nicht so leichthin auf die Geheimnisse der göttlichen Macht übertragen werden, und was zum Behufe der syllogistischen Beweisführung und rhetorischer Schlüsse erfunden ist, kann sich den heiligen Gesetzen und der gött-

lichen Macht gegenüber nicht mit zwingender Beweiskraft zur Geltung bringen. Wenn vielmehr die kunstmässige weltliche Wissenschaft zur Behandlung der Offenbarungswahrheiten herangezogen wird, so darf sie nicht sich selbst das Lehrrecht in anmassender Weise zueignen, sondern sie muss sich wie eine Magd der Herrin in dienender Willfährigkeit unterordnen, damit sie nicht, wenn sie vorangeht, irre und bei äusserer Folgerichtigkeit in Worten das Licht einer innerlichsten Kraft und den richtigen Pfad der Wahrheit verliere."

Die Theologen der Hochscholastik denken unter dem Dienstverhältnis der Philosophie gegenüber der Theologie vor allem an einen Unterschied des Ranges, dann aber an wirkliche und positive Dienstleistung. Ganz anders Damiani. Endgültige und entscheidende Wahrheiten finden sich nach ihm in der Theologie allein. Dagegen ist seine Stimmung gegen die Vernunftwissenschaft eine skeptische. Aus dieser Stimmung heraus verlangt er das Dienen und Untertansein der Vernunftwissenschaft. Und da endgültige Wahrheiten von ihr nicht zu erwarten sind, so wird sein Standpunkt zu den freien Künsten vollkommen begreiflich: sie sind ein entbehrliches *superfluum*.

d. Der berühmteste Scholastiker Deutschlands in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts war Manegold von Lautenbach. Der um 1140 schreibende sogen. *Anonymus Mellicensis* nennt ihn geradezu *„modernorum magister magistrorum"*. Seine Abhängigkeit von Petrus Damiani in den kirchenpolitischen Anschauungen ist bereits von Giesebrecht festgestellt worden. Eine solche besteht nun auch in seiner Auffassung vom Verhältnisse zwischen Theologie und Vernunftwissenschaft. Auch er hält die freien Künste für ein *superfluum*, auch er ist vom Unwert der philosophischen Denkweise gegenüber der theologischen überzeugt. Das *Opusculum Manegoldi contra Wolfelmum Coloniensem* ist nichts anderes als eine Spezifikation dieses Gedankens, sofern Manegold darin an zahlreichen Beispielen zeigt, dass die Lehren der alten Philosophen mit den christlichen Doktrinen unvereinbar und somit verderblich seien.

e. Wohl ist auch Lanfrank, der siegreiche Widersacher Berengars, zu den Antidialektikern des 11. Jahrhunderts zu zählen. Aber er unterscheidet sich von ihnen bereits in erheblichem Masse. Denn wenn er mit der Welt auch dem Betriebe der weltlichen Disziplinen als solcher entsagt zu haben scheint, so findet sich doch kein Anhaltspunkt dafür, dass er sie von jetzt ab für unerlaubt ansah. Wohl sagt auch er, dass die alte Philosophie durch die göttliche Autorität verworfen worden sei. Aber er schränkt sich sofort ein durch das Zugeständnis, dass ihre Lehren nicht in jeder Beziehung zu missbilligen seien. In vielen Punkten treffen sie vielmehr mit der Hl.

Schrift zusammen. Wohl beteuert er, wie ich erwähnt habe, bei Gott und seinem Gewissen dem Rationalisten Berengar gegenüber, dass er auf theologischem Gebiete kein rein dialektisches Verfahren anwende. Und doch konnte seine Zeit gerade in dem dialektischen Verfahren Lanfranks das Neue und Fortschreitende seiner Methode erblicken, wie Sigebert von Gembloux bezeugt, indem er sagt:

„Lanfrancus dialecticus et Contuarensis archiepiscopus Paulum apostolum exposuit, et ubicunque opportunitas locorum occurrit, secundum leges dialecticae proponit, assumit, concludit."

Allein Lanfrank selbst gibt den authentischen Kommentar zu dieser Stelle mit den Worten:

„Wenn auch zuweilen das Thema so liegt, dass es durch die Regeln dieser (dialektischen) Kunst genau entwickelt werden kann, so verhülle ich, so weit möglich, die Kunst durch gleichwertige — er meint theologische — Sätze (per aequipollentias propositionum tego artem), um nicht auf die Kunst mehr zu vertrauen, als auf die Wahrheit und die Autorität der heiligen Väter."

Und so scheint die Stellung Lanfranks zu der Vernunftwissenschaft mehr durch den Gegensatz zu den rationalistischen Bestrebungen seiner Zeit und vielleicht durch ein Vorurteil auf Seiten seiner Gesinnungsgenossen als durch seine ureigenste Ueberzeugung bedingt zu sein. Lanfrank steht am Vorabend der scholastischen Spekulation.

Es hatte im Laufe des 11. Jahrhunderts nicht ganz an solchen gefehlt, welche eine vermittelnde Stellung einnahmen zwischen der dialektischen und rein theologischen Richtung, welche im Sinne älterer Zeiten Weltweisheit und Schriftstudium mit einander verbanden. In ihrer Mitte steht Wilhelm von Hirsau. Zu einem Frieden ist es indes nicht gekommen. Und schon deshalb nicht, weil nach der Mitte des Jahrhunderts der grosse kirchenpolitische Kampf die Männer der weltlichen und kirchlichen Richtung noch weiter trennte als ihre mehr theoretischen Gegensätze.

Lange allerdings konnte die Versöhnung von Spekulation und Theologie nicht mehr auf sich warten lassen. Sie kam als Werk der Not zur Abwehr des Rationalismus mit seinen eigenen Waffen, sie war ein Gebot des vorwärts drängenden natürlichen Wissenstriebes. Die bereits mit Anselm erwachende apologetische Tendenz der Glaubenswissenschaft, das Bedürfnis ihrer rationellen Fundamentierung, endlich die beginnende Systematisierung der religiösen und philosophischen Ueberzeugungen hatten sie zur Folge.

Die scholastische Philosophie in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft, Philosophie und Theologie, mit besond. Berücksichtigung der modernen Zeit.

Von P. Gregor von Holtum O. S. B. in Prag (Emaus).

(Schluss.)

Wir kommen nunmehr zu dem empfindlichsten Punkte, zu den Beziehungen zwischen Philosophie und Dogmatik. Die Kontroverse spitzt sich hier zu folgenden zwei Fragen zu:

1° Welches ist die Natur der Beziehungen, die zwischen der Philosophie und den theologischen Wissenschaften existieren sollen?

2° Gibt es eine katholische Philosophie?

Die erste Frage lässt sich offenbar nur bezüglich jener Punkte stellen, wo beide Wissenschaften auf einander stossen können; dieses Zusammentreffen ist nur bezüglich jener Materien möglich, die gleichmässig zur Philosophie wie zur Theologie gehören, also bez. der sogenannten gemischten Materien. So beseitigt man auf der Stelle die rein rationellen Fragen, die nichts gemeinsam haben mit dem Objekt der Offenbarung. Was nun ist die Rolle, die Aufgabe der Theologie gegenüber der Philosophie in betreff dieser gemischten Fragen? Es ist klar, dass die Theologie hier nicht nur die höhere Wissenschaft ist — das hätte noch nicht viel zu sagen —, sondern dass ihr auch die Philosophie subordiniert ist, und dass folglich die Theologie irgendwie über die Philosophie herrschen muss. Aber wie weit geht dieses Herrschen?

„La théologie n'exerce-t-elle" — frägt hier P. Diégo mit der Adresse an den Löwener Philosophen —, „comme le veut M. de Wulf, qu'un contrôle négatif et prohibitif? cette attitude prohibitive n'impose-t-elle aux recherches rationelles aucune orientation positive? En d'autres termes: le philosophe [1]) peut-il se contenter de ne point contredire les conclusions de la foi, sans chercher à leur conformer les siennes propres?"

P. Diégo will also der Theologie *„un contrôle actif et positif"* eingeräumt wissen, will ihr eine *„orientation positive"* von Seiten des

[1]) Es kann hier nur von dem gläubigen Philosophen die Rede sein.

Dogmas und der Hüterin des Dogmas, der Kirche, zu teil werden lassen. Hierin widerspricht ihm sein Gegner, indem er behauptet, das hiesse der Philosophie die Autonomie ihrer Prinzipien und ihrer Methoden zu Gunsten der heiligen Wissenschaft entwenden. Und da die Lösungen ganz und gar in den Prinzipien enthalten sind, so werden auch diese formell unabhängig sein wie jene.

„Par conséquent" — schliesst P. Hadelin — „les relations entre la philosophie et la dogmatique ne peuvent être que d'ordre extradoctrinal; il n'y aura jamais que subordination matérielle de l'une vis-à-vis de l'autre; les solutions rationelles devront se borner à eviter tout conflit avec la dogmatique."

Hierin nun möchte ich dem P. Hadelin nicht beistimmen. Ich glaube, es lässt sich mit durchschlagender Begründung beweisen, dass dem Dogma auch eine orientierende Beeinflussung der philosophischen Forschung zukommt, und dass die Kirche zu öfteren Malen eine positive „Orientation" tatsächlich gegeben hat.

Wir wollen absehen von der Encyklika *Aeterni Patris* (1881), unerörtert lassen, ob sie bloss eine warme Empfehlung der thomistischen Doktrin sei,[1]) aber bezüglich der dem Jesuitenorden durch die Literae Apostolicae *„Gravissime nos"* zuteil gewordenen Instruktion kann es doch für jeden loyal denkenden Geist nicht zweifelhaft sein, dass sie wahrhaftig *„une positive orientation"* darstelle. Und auch noch manch andere Kundgebung des letzten Papstes kann nur so gefasst werden. Das ist aber auch ganz natürlich. Denn

„die Theologie bedient sich sogar der Philosophie. Hieraus folgt aber weiter für die christliche Philosophie die Möglichkeit der Mitbenützung des höheren theologischen Lichtes" (Commer, Die immerwährende Philosophie [Wien 1899] 100).

Weil ferner die Theologie in den christlichen Dogmen, den trinitarischen, den christologischen und andern, zur spekulativen Durchdringung auf die Philosophie angewiesen ist, sowie auch zur Verteidigung der Dogmen eben derselben benötigt, hat die Kirche das Recht, sich für eine bestimmte Philosophie als die kirchliche zu entscheiden, sie als diejenige zu bezeichnen, die wenigstens in ihren Hauptprinzipien nnd in bestimmten vorzüglich wichtigen, weil fundamentalen Lehren ihrem Geiste am meisten oder auch allein entspreche, weil am meisten oder auch allein zu gedachten Zwecken geeignet. Und da nun eine jede rechtschaffene Philosophie, eine

[1]) Dom Laurent Janssens, „Catholicisme et progrès", Revue Bénédictine, Oct. 1897, schreibt p. 463: „Leo XIII a imprimé aux études philosophiques un providentiel mouvement de retour vers le prince de la scolastique."

Philosophie, die wirklich als System dasteht, nicht willkürlich Bausteine aus sich kann herausbrechen lassen, ohne dass sie als Ganzes gefährdet werde, so folgt unmittelbar, dass die gedachte positive Einflussnahme der Kirche auf ein ganzes philosophisches System geht. Ich glaube, dass diesbezüglich P. Diégo ganz scharf die Sache markiert, wenn er schreibt (l. c. 253):

„Il s'agit de savoir, si de fait[1]) il y a une philosophie, possédant ... une puissance apologétique de nos dogmes; il s'agit de savoir le nom de cette philosophie, et si l'on peut, en rejetant l'esprit qui la vivifie, se réclamer encore d'elle.“ [2])

Dass die Kirche eine solche Philosophie zu besitzen glaubt, kann nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein; dann aber ist es auch ganz natürlich, dass die Kirche eine solche Philosophie zu bewahren, rein zu erhalten und zu entwickeln trachtet. Das ist die *„Orientation positive“*, um die sich die Frage dreht; es ist eine *„Orientation“*, die unmittelbar auf die Forscher, die Personen geht, und mittelbar erst die Philosophie in sich berührt, wenn man eine solche Berührung überhaupt will gelten lassen; denn Prinzipien, Methoden usw. bleiben dabei ganz unberührt, wie ganz offensichtlich sich daraus ergibt, dass die Kirche nie einen Einfluss auf die „procédés pédagogiques ou didactiques“ und die „méthode constructive ou d'invention“ genommen hat. Was die Kirche will, ist dies Eine: Souverän erklären, dass die aristotelisch-scholastische Philosophie nach ihrem hauptsächlichsten Inhalt, der auch bei allen Schattierungen der einzelnen Schulen gewahrt ist, die Philosophie sei, die sie im kirchlichen Interesse und im Dienste des Dogmas als ihre Philosophie gebraucht wissen wolle.

„Die christliche Philosophie ist der Bergesgipfel, auf dem die weithin ragende Gottesstadt der Theologie gebaut ist“ (Commer a. a. O 100).

Ist nun diese Gottesstadt eine beständig im Lichte strahlende Stadt, so ist es unausbleiblich, dass der ganze Bergesgipfel von diesem Lichte bestrahlt wird. Gegen die dargelegte Würdigung der aristotelisch-scholastisch-thomistischen Philosophie kann man auch nicht auf die vielen Differenzen in der Scholastik selbst, besonders in ihrem mittelalterlichen Werdegange, auf die vielen von ihr durchlaufenen

[1]) Dies muss gesagt werden, um hervorzuheben, dass die übernatürliche Offenbarung und Ordnung nicht als solche auch eine ihr günstige Philosophie auf die Welt gebracht hat. Man muss die göttliche Providenz beachten. — [2]) „Veritatem philosophi acceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur ad Romanos.“ Thomas schliesst hier die heidnischen Philosophen nicht aus. *S. theol.* 2, 2 q 157 a 1 ad 3. Vgl. *Opusc.* 70 (*Super Boët. De Trinit.*) 92 a 3 c.

Wandelungen, noch auf anders lautende Stimmen mittelalterlicher Denker sich berufen, wie dies P. Hadelin tut, indem er z. B. schreibt:

„Avant de s'inspirer des idées péripatéticiennes, la Scolastique se caractérise par une foule d'antinomies métaphysiques, cosmologiques et psychologiques, dont les conséquences immédiates n'étaient rien moins qu'en harmonie avec le dogme. Telles sont, par exemple, dans le haut moyen âge, la théorie platonicienne des idées qui aboutit logiquement au panthéisme; le traducianisme qui accouple avec la doctrine de la spiritualité de l'âme etc. Personne cependant ne conteste à S. Anselme, à Rhaban Maur, à Herbert et Odon de Tournai, à l'école d'Auxerre, à tous ces réalistes enfin, logiquement panthéistes ou panpsychistes, le titre de scolastiques. Assurément si l'adaptation des systèmes cartésiens, occasionalistes etc. à la foi est detestable, celle des scolastiques des IXe, X^e et XIe siècles l'est tout autant, sinon d'avantage. Et l'on persistera à définir la scolastique par l'accord de la philosophie et du dogme? L'on dira, que cette scolastique est la philosophie chrétienne (l. c. 55)?

Die Antwort darauf ist unschwer zu geben. Die Kirche erklärt auch die Lehre der Kirchenväter und der Kirchenlehrer für die ihre. Gibt es deshalb nicht in dieser Lehre auch Schwankungen, Wandlungen, Kämpfe, selbst Verstösse gegen das Dogma? Wird nun deshalb P. Hadelin sagen:

„L'on dira, que cette doctrine est la doctrine catholique?"

Und er möge doch auch beachten, inwiefern die Kirche sich mit der scholastischen Philosophie sozusagen identifiziert! Sie bezieht sich dabei auf Thomas und Bonaventura, wie mancher Päpste Kundgebungen bezeugen, und auf die aus jenen Hauptströmen abgeleiteten Ströme, die sie vor allem in den grossen Kommentatoren des Aquinaten, in Cajetan, im Ferrariensis usw. fliessen sieht.[1])

Und für die Reinigung und Ausbildung der Scholastik bis zu ihrer Vollendung in Thomas war eben die mittelalterliche Kirche durch eine *„orientation positive"* tätig. Das Konzil von Vienne (1311) definierte:

„ut si quisquam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non est forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus."

Diese Entscheidung bestätigte das fünfte Lateran-Konzil. Uebrigens nennt auch die scholastische Philosophie einen eisernen

[1]) „Multis quidem saeculis, multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae doctrina." Augustinus, *Contra Academicos* 3, 19 n 42 (edit. Maur.). — „Jenen seit Jahrhunderten erstrebten Ausgleich der philosophischen Ansichten und die Codifikation der Wahrheiten hat Thomas von Aquino in seinem System tatsächlich vollzogen und auch durch die kritische Prüfung derselben in seinen Aporien methodisch erwiesen" (Commer, a. a. O. 17).

Bestandteil ihr Eigen, der sich von Jahrhundert zu Jahrhundert vererbte. Dazu gehören bestimmte unveränderliche Wahrheiten, wie:

„der Unterschied zwischen lebenden und nichtlebendigen und zwischen organischen und unorganischen Wesen, zwischen sinnlicher und übersinnlicher Erkenntnis, zwischen dem organischen Menschenleibe und der Seele als einem höheren Prinzip der menschlichen Lebenserscheinungen, ein Dualismus von Stoff- und Kraftprinzip in einer wesentlichen Einheit als Erklärung für die Körperwelt,[1]) ferner die Zweckordnung der Welt, die ursächliche Verkettung der Dinge und ihre Zurückführung auf eine erste, ausser- und überweltliche Ursache, endlich wahre Prinzipien (z. B. in der logischen Ordnung des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten). Indem dann einerseits das Bewusstsein von der Notwendigkeit der Einheit der gefundenen Wahrheiten in der Einheit des Systems dazutrat, andererseits aber das Bedürfnis des steten Fortschrittes sich geltend machte, konnte schliesslich die *philosophia perennis* im grossen und ganzen ihren Abschluss in Thomas empfangen. Die so unter den Augen und den Impulsen der Kirche vollendete Philosophie ist die scholastische Philosophie. Sie ist die kirchliche, die katholische Philosophie, nicht in dem Sinne, als wäre sie aus der Auctorität der Kirche geboren und in ihren Prinzipien und Methoden etwa abgeleitet aus der Offenbarung, wohl aber in dem Sinne, dass die Kirche in dem Masse, wie sie die Prinzipien und Methoden einer Kantschen, Hegelianischen, Schellingschen Philosophie als zum Ruin der übernatürlichen Ordnung führend oder schon aus diesem gezeugt verwirft, sie die Methoden und Prinzipien der scholastisch-thomistischen Philosophin positiv approbiert, empfiehlt und autoritativ fördert" (bei Commer a. a. O. 44).

Es besteht also nicht ein Verhältnis der Indifferenz zwischen beiden Wissenschaften, und auch nicht das Verhältnis der äusseren Kontrolle, sondern ein Freundschaftsverhältnis, und zwar aus der Natur der Sache, nicht etwa bloss wegen der Persönlichkeit der Forscher. Aber weil — um den formalen Grund anzugeben — das Freundschaftsverhältnis zur Theologie sich wie *per modum consequentis* bei der Philosophie ergibt, stimme ich dem P. Hadelin vollkommen bei, wenn er leugnet, dass der erwähnte Charakter der scholastischen Philosophie in ihre Definition aufgenommen werden müsse. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinne, ist es ebenfalls richtig, was P. Hadelin sagt:

„Toute philosophie est pour nous acatholique ... Systèmes rationels ou systèmes antirationels sont les qualifications qui nous paraissent les plus logiques et les plus justes" (l. c. 56).

Dass auch die scholastische Philosophie aus diesem Grunde ihre Wahrheit nur aus natürlichen Vernunftgründen erweist und erweisen

[1]) Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, dass die Redaktion durch die Aufnahme dieser und ähnlicher Ueberzeugungen ihrer geschätzten Mitarbeiter sich nicht schon dadurch allein zu denselben Anschauungen bekennt. Sie handelt nach dem Grundsatz: In dubiis libertas. (Anm. d. Red.)

kann, ist ebenfalls selbstverständlich; langt sie aber an Punkten an, wo sie durch das Dogma eine sichere Weiterbildung erfahren hat, so beruft sie sich auch nicht dem Gegner gegenüber auf das Dogma, sondern ladet ihn höflich ein, die für die Existenz einer göttlichen übernatürlichen Offenbarung sprechenden Gründe zu studieren und zu prüfen.

P. Hadelin geht meines Erachtens zu weit in der Scheidung der beiden Wissenschaften, der Philosophie uud der Theologie; er kann aber dann auch nicht mehr konsequenterweise von einer christlichen Apologetik reden, was er doch tut, indem er schreibt:

„La théologie et l'apologétique scolastiques justifient l'épithète de chrétiennes. En effet, ces deux sciences ont respectivement pour objet l'exposé et la défense de la vérité révélée, telle que nous la propose l'Église catholique" (l. c. 57).

Denn die Apologetik benützt doch notwendig auch die Philosophie, und sie ist in ihrem Werte von dem Werte dieser abhängig; gelingt es ihr, als Apologetik sich zu behaupten, so gelingt ihr das nur, weil die vorhergehend als wahr erhärtete Philosophie das hat, was P. Diégo ganz richtig nennt: „l'adaptation la plus parfaite avec le dogme chrétien."

Durch das Gesagte sind, wie ich hoffe, alle folgenden Bemerkungen des P. Hadelin genügend widerlegt:

„Appliqués à la philosophie, ces prédicats — chrétien et catholique — deviennent un non-sens. Qui dit chrétien et catholique dit surnaturel. Dire philosophie catholique, c'est dire philosophie surnaturelle, c'est commettre une logomachie inintelligible, l'objet de la philosophie étant par définition la vérité naturelle. Il n'y a pas donc, rigoureusement parlant, de philosophie chrétienne ou antichrétienne. La mettre au service d'un dogme, c'est lui faire abandonner la recherche rationelle du vrai, la mettre en conflit avec elle-même, c'est, en un mot, faire de la théologie" (l. c. 58).

Uebrigens glaube ich, dass, die Sache erklärt, wie ich es eben getan habe, das Wort zutrifft, das P. Hadelin selbst gebraucht:

„Au fond d'ailleurs, le désaccord entre le Père Diégo et nous est peut-être plus apparent que réel."

Die einen fassen wohl „orientation" als Anleitung und Führung zur Weiterentwicklung — und so haben sie Recht, die anderen als positive Approbation und Inanspruchnahme, und so haben diese Recht.

„Aequipollenz" der kategorischen Urteile.

Von Prof. Dr. J. Geyser in Münster i. W.

Der Ausdruck „Aequipollenz" von Urteilen bezeichnet im allgemeinen die Gleichgeltung zweier Urteile. Er lässt daher eine sinnvolle Anwendung nur dann zu, wenn die beiden Urteile irgendwie verschieden sind. Diese Verschiedenheit aber, trotz deren die beiden Urteile gleichgeltend sind, kann eine mannigfaltige sein. Sie betrifft die Materie in dem bekannten Beispiele der beiden Urteile: „Einige Dreiecke sind gleichseitig" und „Einige Dreiecke sind gleichwinkelig". In der Regel haftet die Verschiedenheit äquipollenter Urteile an der Form, wobei sich wiederum mancherlei Arten der Verschiedenheit angeben lassen. Ist nun die Quantität oder Modalität zweier Urteile eine verschiedene, so kann zwar das eine Urteil im anderen eingeschlossen, eine Aequipollenz beider Urteile dagegen im strengen Sinne des Wortes nicht vorhanden sein. Also muss die Verschiedenheit der Qualität die eigentliche Quelle äquipollenter kategorischer [1]) Urteile bilden. Doch ist dabei nicht nur die Qualität der Kopula, sondern auch der materialen Urteilsbestandteile als solcher in Betracht zu ziehen.

Sollen zwei kategorische Urteile der Qualität nach verschieden und doch äquipollent sein, so muss notwendig die Negation entweder eine solche Stelle erhalten oder durch eine zweite Negation in der Weise aufgehoben werden, dass dadurch der Gegensatz des positiven und negativen Urteils hinsichtlich derselben Materie verschwindet; denn Urteile, die entgegengesetzt sind, können natürlich nicht gleich gelten. Die nähere Ausführung nun der Aequipollenz der Urteile in den gebräuchlichen Lehrbüchern der Logik leidet teils an Unstimmigkeit, teils und mehr noch an Unklarheit.

Zunächst wird der Umfang der Aequipollenz verschieden bestimmt. Am engsten ist die Bestimmung desselben bei jenen, welche etwa gleich Hagemann definieren:

„Sind die verglichenen Urteile der Quantität nach gleich und der Qualität nach durch eine doppelte Negation verschieden, ... (*S* ist *P*; *S* ist nicht *Nicht-P*), so heissen die Urteile formell gleichgeltend oder äquipollent." [2])

[1]) Ich beschränke meine Darstellung auf die kategorischen Urteile, und sehe auch von der Aequipollenz ab, welche sich auf die Formverschiedenheit durch Konversion und Kontraposition gründet. — [2]) Log. und Noet. 1902[7], 47 f. Als solche, welche das Verhältnis der Gleichgeltung auf dasjenige der Be-

Einen recht weiten Umfang haben dagegen die Folgerungen durch Aequipollenz bei B. Erdmann[1]) und auch bei W. Wundt.[2]) Das Interesse der gegenwärtigen Darstellung aber richtet sich auf die Klarlegung jener Formen der Aequipollenz, welche ihren Ausdruck gefunden haben in dem alten schauerlich schönen Merkvers:

Prae contradic, post contra, prae postque subalter.[3])

Zur Klarlegung nun dieser Aequipollenz scheint es mir nötig, vier Fragen zu erheben: 1. Wie ist das logische Gefüge dieser Art von Aequipollenz beschaffen? 2. Um welche logische Funktion handelt es sich in dem erwähnten Merkvers? 3. Welchem logischen Motiv entspringt dieses Gefüge von Urteilen? 4. Welche Arten der Aequipollenz oder richtiger welche Regeln eines bestimmten logischen Vorganges bestehen für diesen Denkprozess?

I.

Das logische Gefüge, welchem der Merkvers: *Prae contradic* etc. gilt, ist eine Folge von drei Urteilen. Diese stehen in einem solchen Verhältnis zu einander, dass zunächst aus dem ersten das zweite als ein anderes Urteil durch Negation gebildet, und darauf das zweite in ein drittes mit ihm gleichgeltendes Urteil umgeformt wird. Es ist also wohl zu beachten, dass die Aequipollenz zwischen dem dritten und zweiten, nicht zwischen dem dritten und ersten, oder dem zweiten und dem ersten Urteil besteht.

Lehmen z. B. kann sich über das logische Gefüge der äquipollenten Urteile nicht klar gewesen sein, als er schrieb:

„Aequipollenz bezeichnet, dass zwei Urteile denselben Gedanken verneinend, aber durch verschiedene Stellung der Negation ausdrücken;“[4])

und darauf als Beispiel unter 1b anführt:

„»Irgend ein Metall ist nicht dehnbar«. Durch Voransetzung der Negation: »Nicht irgend ein Metall ist nicht dehnbar«, wird Quantität oder Qualität verändert und es entsteht: »Jedes Metall ist dehnbar«.“

Nun, hier ist keineswegs das zweite Urteil dem ersten, sondern das dritte dem zweiten äquipollent; dieses dritte Urteil aber ist durch und durch affirmativ. Also ist es nicht richtig, dass sich die Aequipollenz auf ein Verhältnis zwischen verneinenden Urteilen beschränkt.

Die Unklarheit, die, wie ich meine, hier besteht, hat ihren Grund offenbar darin, dass der Merkvers einerseits die Verhältnisse der Aequi-

---

jahung zur doppelten Verneinung beschränkt haben, nennt B. Erdmann (Logik, 1892, 437), Hamilton, Trendelenburg, Ueberweg. Hinzuzufügen ist Stöckl, Lehrb. d. Philos., 1. Abt. 1887[6], 208; doch gebraucht St. die Bezeichnung „äquivalent“. Beim Neuherausgeber der Logik Stöckls, Georg Wohlmuth, finde ich keine Angaben über die Aequipollenz. Auch Sigwart erwähnt nur diese Form der Aequipollenz, erklärt sie aber für wertlos. Log. 1. 1904[3], § 52, 4. S. 448.

[1]) Logik, 1. Bd. 1892, § 67. — [2]) Logik, 1. Bd. 1893[2], 227 ff. — [3]) Siehe Gutberlet, Log. u. Erk. 1898[3], 65. — [4]) Lehrb. d. Philos. I. Bd. 1904[2], 81 f.

pollenz betrifft, andererseits aber die Beziehungen der Kontradiktion, Kontrarietät und Subalternation betont. Nun sind aber diese drei Beziehungen keineswegs diejenigen der Aequipollenz, betreffen vielmehr das Verhältnis des dritten oder am Ende erreichten Urteils zum ersten oder Ausgangsurteil. Der Merkvers gibt also dasjenige Verschiedenheitsverhältnis an, welches entsteht, je nachdem das Ausgangsurteil durch verschiedene Stellung einer es verändernden Negation umgewandelt wird. Naturgemäss muss das aber die Frage hervorrufen, weswegen diese Veränderung des anfänglichen Urteils in das neue nicht unmittelbar vorgenommen, sondern durch die Negation erst ein zweites, mittleres oder vermittelndes Urteil gebildet wird. Geschähe freilich die Bildung dieses mittleren Urteils nicht, so wäre für Aequipollenz überhaupt kein Platz, da sich dieselbe zwischen dem ersten und dritten Urteil nicht finden lässt. Es muss also naturgemäss ein bestimmtes logisches Interesse oder auch Bedürfnis vorliegen, dass aus dem Anfangsurteil nicht sofort das dritte, sondern zunächst ein mittleres gebildet, worauf dann erst dieses in ein äquipollentes umgeformt wird.

II.

Die Frage nach dem logischen Motiv des soeben geschilderten Denkprozesses lässt sich nur dann genügend beantworten, wenn wir über den Sinn der Umformung des anfänglichen Urteils durch Negation Klarheit haben. Der Merkvers nun gibt an, es entstehe ein verschiedenes Urteil, je nachdem man die Negation vor oder hinter oder sowohl vor als hinter das Subjekt des anfänglichen Urteils setze.[1]) Also müssen wir uns fragen: Was wird bei diesem Vorgang negiert? Nun, wenn die Negation vor das Subjekt gesetzt wird, so müssen wir eine Umformung des Begriffes *S* in *Non — S* erwarten, und, wenn hinter das Subjekt, eine Umformung der bejahenden Kopula in eine verneinende oder der verneinenden in eine bejahende. Gleichwohl ist dies nicht der wirkliche Sinn jenes Verses. Wäre er es nämlich, so würden wir aufgefordert, z. B. das Urteil: Alle Menschen sind sterblich, zu verändern entweder in ein Urteil über alle Nicht-Menschen oder in ein Urteil: Alle Menschen sind nicht sterblich. Davon aber erlaubte der erste Fall überhaupt keine Folgerung, und der zweite ergäbe unmittelbar das konträre Urteil, liesse also keinen Raum für die Aequipollenz, worauf es doch gerade ankommt. Der Sinn jener negierenden Funktion muss also ein anderer sein.

In Wahrheit handelt es sich bei dem Merkvers *Prae contradic* etc. um eine direkte Negation der Quantitätsbestimmung des Subjektes im anfänglichen Urteil. Es wird also nicht das Subjekt selbst,

[1]) Man lese z. B. Wendungen wie die folgende: „Wird dem Subjekte eines Satzes eine Negation vorangestellt, so ...“ und „Wird nach dem Subjekte die Negation eingeschaltet, so ...“ Lehmen, a. a. O. 82.

sondern nur der von ihm ausgesagte Umfang, in welchem ihm das Prädikat zu- oder abzusprechen sei, negiert. Und nun heisst es, dass wir die verneinende Partikel an sich entweder vor oder hinter das Quantitätswort des Subjektbegriffes setzen können, dadurch aber verschiedene Urteile erzeugen. Was hiermit gemeint ist, entstammt dem lateinischen Sprachgebrauch. Aus nemo, keiner, wird je nach der Stellung der hinzugefügten Negation entweder non-nemo, mancher, einige, oder aber nemo non, jeder. In der deutschen Sprache ist diese Unterscheidung jedoch im allgemeinen nicht üblich. Es fördert daher nicht das Verständnis, wenn man die Regel des Merkverses mechanisch auf deutsche Urteilssätze überträgt; denn dadurch entstehen Sätze, die weder gebräuchlich noch allgemein verständlich sind. Man lese nur folgende, als Beispiel angeführte Urteilssätze: „Alle sind nicht glücklich," „Irgend einer nicht ist nicht glücklich," [1]) „Nicht irgend ein Metall ist nicht dehnbar" [2]) usw. Was gemeint ist, pflegen wir anders auszudrücken. Wollen wir z. B. „alle" durch Negation in „einige" verwandeln, so sagen wir „nicht alle" oder „nicht in jedem Falle", wollen wir „alle" dagegen in „keine" verwandeln, so gebrauchen wir etwa die Wendung „auch nicht in einem Falle" oder „von allen nicht einer". Hieraus ist ersichtlich, dass man sich bei Darstellung der Aequipollenz von jener mechanischen Regel über die Stellung der Negation vor oder hinter dem Quantitätsworte des Subjektbegriffes frei machen muss, wenn man den Sinn des fraglichen logischen Prozesses klarlegen will. Dieser Sinn aber besteht darin, dass es sich um eine direkte, entweder partiale (*prae*) oder totale Negation (*post*) der im anfänglichen Urteil ausgesagten Quantitätsbestimmung handelt.

Es bleibt noch zu erörtern übrig, weswegen wir nach der ersten Umwandlung des anfänglichen Urteils durch partiale oder totale Negation seiner Quantitätsbestimmung noch die Umformung des so erhaltenen Urteils in ein drittes äquipollentes vornehmen. Der Grund dafür liegt darin, dass wir streben, die umständlichere und weniger gewöhnliche Ausdrucksform unserer Erkenntnis auf ihre einfache Musterform zurückzuführen. Diese aber ist eine vierfache: Alle S sind P(a); einige S sind P(i); kein S ist P(e); einige S sind nicht P(o).

III.

Nunmehr erledigt sich die Frage nach dem logischen Motiv des ganzen Prozesses mit Leichtigkeit. Wenn Lehmen schreibt:

„Der Geist liebt es, denselben Gedanken in verschiedener Weise auszudrücken. Dabei spielt namentlich die Verneinung eine grosse Rolle" (a. a. O. 81), so ist das offenbar eine logisch unzulängliche Erklärung, da es doch nicht Aufgabe der wissenschaftlichen Logik sein kann, blossen Liebhabereien des menschlichen Geistes nachzugehen. Ihre Aufgabe beginnt

[1]) Gutberlet, Log. 64. — [2]) Lehmen, Log. 82.

vielmehr erst dort, wo wirkliche logische Interessen im Spiel sind. Solche müssen vor allem der Veränderung des ursprünglichen Urteils durch Negation seiner Quantitätsbestimmung zu Grunde liegen. Denkbar ist dafür aber nur ein logisches Interesse, nämlich die Erkenntnis der Unrichtigkeit der gegebenen Quantitätsbestimmung und die nunmehr durch das Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsinteresse des menschlichen Geistes geforderte Korrektur dieser Quantitätsbestimmung. Der eigentliche Fall des hier behandelten Denkprozesses ist demnach der, dass jemand ein bestimmtes Urteil hört oder liest, und nunmehr die Quantitätsbestimmung desselben beurteilt. Infolgedessen hat in diesem Denkprozess das erste Urteil den Charakter einer Behauptung, und das zweite den der Stellungnahme zu demselben, und zwar einer Stellungnahme, die in der Korrektur der behaupteten Umfangsgeltung des Urteils besteht. Darauf wird zuletzt dieses korrigierende Urteil in das ihm äquipollente Urteil umgeformt, welches der entsprechenden Musterform gemäss ist.[1])

Diese Darlegung zeigt deutlich, dass der eigentlich wichtige Vorgang in diesem Prozess die Umänderung des ersten Urteils in das zweite ist, während die Folgerung durch Aequipollenz nur eine sekundäre Rolle spielt. Infolgedessen ist die Bezeichnung der Aequipollenz für dieses Gefüge von Urteilen nicht eben glücklich gewählt. Entsprechender wäre etwa die Bezeichnung: Verhältnisse von Urteilen durch Umfangskorrektur.

Zum Schluss haben wir noch die verschiedenen Fälle und Regeln der durch Umfangskorrektur entstehenden Verhältnisse von Urteilen zu charakterisieren.

IV.

Die Arten der Umfangskorrektur lassen sich am besten an Beispielen entwickeln. Ich bezeichne im folgenden die drei Urteile nach ihrer Reihenfolge von Behauptung, Beurteilung und Umformung durch die Zahlen 1, 2 und 3. Das Verhältnis von 3 zu 2 ist immer das der Aequipollenz.

A. 1. Alle festen Körper sind für uns schmelzbar. 2. Nicht alle festen Körper sind für uns schmelzbar, da wir die Kohle nicht schmelzen können. 3. Einige Körper sind für uns nicht schmelzbar. Die Korrektur

[1]) Wir finden also das Wesen dieser Aequipollenz verfehlt bezeichnet, wenn sie definiert wird: „reductio duarum propositionum oppositarum ad eamdem significationem ope particulae negantis“ (De Maria, Phil. perip.-schol. Romae, 1892. Vol. I., 91). Aehnlich Reinstadler, Elem. phil. schol. 1904². Vol. I., 66 sq. Hiernach wären zuerst das erste und dritte Urteil gegeben, und es würde dann — man sieht nicht, aus welchem logischen Interesse — die Aufgabe gestellt, mit Hilfe der Negation des Gegensatzes das eine dem andern äquipollent zu machen.

in 2 negiert einen Teil der Quantität des S in 1. $1:3 = a:o$, also kontradiktorischer Gegensatz.

B. 1. Alle Fixsterne drehen sich um die Erde. 2. Von allen Fixsternen dreht sich auch nicht einer um die Erde. 3. Kein Fixstern dreht sich um die Erde. Die Korrektur negiert den ganzen Umfang des S in 1. $1:3 = a:e$, also konträrer Gegensatz.

C. 1. Kein Mensch ist glücklich — behauptet der Pessimist. 2. Es ist nicht richtig, dass sich unter allen Menschen auch nicht einer fände, der glücklich wäre — korrigiert der Mann der Mitte. 3. Einige Menschen sind glücklich. Hier negiert die Korrektur wie im Falle A einen Teil der Quantitätsbestimmung des S in 1. $1:3 = e:i$, also kontradiktorischer Gegensatz.

D. 1. Kein Mensch ist glücklich (der Pessimist). 2. Es gibt niemanden, der nicht glücklich wäre (der Optimist). 3. Alle Menschen sind glücklich. Korrektur wie im Falle B. $1:3 = e:a$, also konträrer Gegensatz.

E. 1. Einige Gase (Wasserstoff, Sauerstoff, Stickstoff) lassen sich nicht verflüssigen — so behauptete man in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. 2. Seit Andrews Entdeckung der kritischen Temperatur der Dämpfe (1869) lässt sich nicht mehr behaupten, dass einige Gase nicht verflüssigt werden könnten. 3. Alle Gase lassen sich verflüssigen. Es fragt sich, in welchem Verhältnis hier das korrigierte Urteil 3 zu 1 stehe. Anscheinend im kontradiktorischen Verhältnis von a zu o. Allein, in Wahrheit negiert das Urteil 2 ganz allgemein die Annahme, dass sich Gase nicht verflüssigen liessen, und fasst mithin das Urteil 1 allgemein auf. Darum ist der wirkliche Gegensatz derjenige von a und e, oder der konträre wie im Falle D.

F. 1. Einige Klassen der Wirbeltiere können durch Urzeugung entstehen. 2. Auch nicht eine Klasse der Wirbeltiere kann durch Urzeugung entstehen, da weder Säugetiere, noch Fische, noch Reptilien, noch Amphibien, noch Vögel so entstehen können. 3. Kein Wirbeltier kann durch Urzeugung entstehen. Die Bemerkung zu E gilt analog auch hier. Da nämlich die Behauptung in 1 an und für sich nicht die Behauptung ausschliesst, dass alle Wirbeltiere durch Urzeugung entstehen können, so wendet sich die Stellungnahme in 2 auch gegen dieses letztere Urteil. Dadurch aber wird das Verhältnis des letzten Urteils zum ersten das des konträren Gegensatzes von e zu a.

G. Auf die Fälle E und F sind die Korrekturen der partikulären Urteile mit ausschliessendem Sinn zurückzuführen. Ich erwähne als Beispiele:

a. 1. Nur einige Fische atmen nicht durch Lungen. 2. Nicht nur einige Fischarten atmen nicht durch Lungen. 3. Kein Fisch atmet durch

Lungen. Die Korrektur in 2 negiert das Atmen durch Lungen von jeder Fischart. Darum erhalten wir hier dem Sinne nach wie in F den konträren Gegensatz von a und e.

b. 1. Nur einige, nicht alle Vogelarten legen Eier. 2. Nicht nur einige Vogelarten legen Eier. 3. Alle Vogelarten legen Eier. Da die Behauptung in 1 gleich ist dem Urteil: Einige Vogelarten legen keine Eier, so liegt der Fall wie in E.

H. Aus diesen Beispielen gewinnen wir nunmehr folgende allgemeine Regel für die Veränderung eines Urteils durch Korrektur seiner Quantitätsbestimmung:

Ein Urteil muss, wenn sein Umfang ganz zu verneinen, in das konträre, und wenn zum Teil zu verneinen, in das kontradiktorische Gegenteil des allgemeinen Urteils verwandelt werden.

Auf diese einfache und leicht verständliche Regel lässt sich somit die Angabe zurückführen: *Prae contradic, post contra.*

J. Der Merkvers fügt noch hinzu: *prae postque subalter.* Welcher Sinn dahinter stecke, erledigt sich nach dem bisher Gefundenen leicht. Ein Beispiel kann die Sache am besten klären.[1]) 1. Vor hundert Jahren behaupteten die Phrenologen: Alle spezifischen Seelenfunktionen sind im Grosshirn an bestimmten Zentren lokalisiert. 2. Gegen diese Behauptung nahmen aber Forscher wie Flourens, Hertwig, Goltz u. a. Stellung, indem sie lehrten: Es gibt keinerlei Lokalisation der Seelenfunktionen im Gehirn. 3. Aber diese Behauptung hat neuerdings (Hitzig, Fritsch, Munk u. a.) wiederum eine Negation erfahren, indem man aus der Erfahrung den Widerspruch ableitete: Es ist nicht richtig, dass gar keine Seelenfunktionen eine Lokalisation auf der Grosshirnrinde zeigten.[2]) 4. Dieses letzte Urteil lässt sich nun in das äquipollente, der Musterform entsprechende Urteil umwandeln: Einige Seelenfunktionen sind im Gehirn lokalisiert.

Vergleichen wir in diesem Beispiel das erste Urteil mit dem letzten, so finden wir das subalterne Verhältnis von a und i. Auch dem „*prae postque*" wird dieses Beispiel gerecht, indem ja dem ersten Urteil zwei Negationen der Quantitätsbestimmung folgten, zuerst in 2 eine totale (*post*) und dann eine partiale (*prae*) in 3. Gleichwohl ist dieser logische

[1]) Dieses Beispiel kann zugleich zeigen, dass Gutberlet zu weit geht, wenn er von dem fraglichen Prozess meint, dass er „eine sehr gekünstelte Konstruktion gibt, die im Leben wohl nie vorkommt" (A. a. O. 64, 3). — [2]) Vgl. z. B. Ebbinghaus, Grundzüge d. Psychol. 1902, 1. Bd., § 11. 2, oder Ranke, Der Mensch, 1. Bd. 1894², 5, 6 ff.

Prozess dem früheren gegenüber kein spezifisch neuer, weder hinsichtlich der Aequipollenz noch hinsichtlich des Verhältnisses der durch Umfangskorrektur veränderten Urteile. Er ist vielmehr lediglich eine Zusammensetzung aus zwei einander aufnehmenden Prozessen der Umfangskorrektur nach der vorhin gefundenen Regel. Zunächst wird 1 in das konträre Urteil 2 verändert, und darauf dieses durch Vermittelung von 3 in das kontradiktorische Urteil 4. Alles verläuft dabei ganz genau nach der obigen Regel, so dass kein Platz für eine weitere Regel ist. Dass aber die Urteile 1 und 4 in subalternem Verhältnis zu einander stehen, ist das rein äusserliche Ergebnis aus der nacheinander stattgefundenen Umänderung des a in e und dieses e in i. Eine direkte Umfangskorrektur aber von a in i ist darum nicht möglich, weil darin an sich gar kein Gegensatz liegt.

Die Verhältnisse der Urteilskorrekturen liessen sich noch weiter verfolgen. Sie wären namentlich bei Veränderungen der Modalität und der Beurteilung der Gewissheit von logischem Interesse. Für jetzt aber möchte ich mich mit dem Gesagten begnügen. Es würde mich freuen, wenn eine Nachprüfung meine Ergebnisse bestätigen würde, und dann zur Folge hätte, dass in den Darstellungen der Logik die Regel: „*Prae contradic, post contra, prae postque subalter*“ durch eine verständlichere ersetzt würde.

Rezensionen und Referate.

Lehrbuch der Logik. Von Dr. Albert Stöckl. Neu bearbeitet von Dr. Georg Wohlmuth. 8. Auflage. Mainz, Kirchheim. 1905. gr. 8°. XV, 480 S.

Es gibt eine zweifache Klarheit: Die eine beruht auf der Ignorierung der Probleme, die andere auf der völligen Beherrschung des Stoffes und der gründlichen Lösung der Schwierigkeiten. Klarheit in letzterem Sinne erstrebt mit Erfolg G. Wohlmuth in der achten Auflage der Stöcklschen Logik. Er hat das Werk mit so weitgehender Selbständigkeit umgearbeitet, dass, wie er in der Vorrede selbst bemerkt, ein fast ganz neues Buch entstanden ist.

Gegenstand der formalen Logik ist das allgemeine und notwendige Urteil, das nach vierfachem Gesichtspunkte betrachtet werden kann: nach seinem Sein, nach seinem Werden, nach seiner Fruchtbarkeit und nach seinem Zusammenhange mit Urteilen gleichen Charakters in der Wissenschaft (S. 2). Daraus ergibt sich dem Verfasser die Einteilung der Logik in vier Abschnitte, welche von dem Urteile, der Induktion, dem Syllogismus und der Wissenschaft handeln. Die materiale Logik zerfällt ebenfalls in vier Kapitel. Hier werden untersucht der Begriff des Objektivität des Urteilsaktes oder der Gewissheit, die Hilfsmittel des Nachweises dieser Objektivität, die nächsten Ursachen der Gewissheit und endlich die letzte Ursache der Gewissheit oder das höchste Kriterium. Daran schliesst sich als fünftes Kapitel eine gedrängte Darstellung der Geschichte der Logik.

Dies ist der Grundriss, nach dem Wohlmuth das Gebäude der Logik aufführt. Bei der Fülle des dargebotenen Stoffes auf Einzelheiten kritisch einzugehen, würde zu weit führen. Wir wollen nur bemerken, dass sich der Verfasser, der in seinen Untersuchungen allen in Betracht kommenden Problemen nachspürt und sie in gründlicher Gedankenarbeit zu lösen sucht, bisweilen in dem Bestreben, einen jeden Schatten von Unklarheit zu beseitigen, einer etwas allzu grossen Ausführlichkeit befleissigt, die auf den Leser ermüdend wirken muss. Ferner: Die Verschiedenheit des psychologischen Standpunktes vom logischen bzw. erkenntnistheoretischen wird zwar mit hinreichender Deutlichkeit hervorgehoben, doch wäre in der

materialen Logik der Unterschied dieser beiden Betrachtungsweisen noch schärfer ins Auge zu fassen; dann würde der Verfasser vielleicht bezüglich der „vier Grundvoraussetzungen der Erkenntnistheorie" mehr auf der Seite Merciers, den er übrigens nicht zu kennen scheint, als auf der Tongiorgis und Palmieris stehen. Doch mag man auch in Einzelheiten dem Verfasser nicht zustimmen, ja vielleicht in wichtigeren Fragen anderer Meinung sein, so wird man doch nicht bestreiten können, dass er ein wohldurchdachtes und zum Denken anregendes Buch geschrieben hat. Für den Anfänger freilich, dem es um eine erste Einführung in die Logik zu tun ist, bietet das Werk eher des Guten zu viel; den Fortgeschritteneren aber ist es durchaus zu empfehlen.

Hoffen wir, dass sich hier nicht auf literarischem Gebiete der logische Satz bewahrheite: Inhalt und Umfang sind einander umgekehrt proportional. Möge dem erhöhten wissenschaftlichen Gehalte des Buches, dessen Lektüre allerdings eine ernste Geistesarbeit verlangt, auch ein vergrösserter Umfang der Verbreitung entsprechen.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Die doppelte Affektion des erkennenden Subjekts (durch Dinge an sich und durch Erscheinungen) im Kantischen System. Gekrönte Preisschrift. Von Dr. Hans Drexler. Beuthen O.-S., Th. Kirsch. 1904. 61 S.

Wie der Titel andeutet, ist vorliegende Schrift eine aus den zahllosen Abhandlungen über Kants Kritik. Doch sie verdient Beachtung, wenn man sich um die vielumstrittenen Fragen interessieren will, die seit alter Zeit an Kants Gedanken sich knüpfen; solide Gründlichkeit und besonnenes Urteil, verbunden mit gewissenhafter Umschau in Kants Werken und sorgfältiger Berücksichtigung der einschlägigen Literatur, empfehlen sie. Eine Unterhaltungslektüre ist die Broschüre nicht. Das ist nicht ihre Schuld; es liegt am Stoffe. Hat der Leser der Kritik d. r. V. so oft das Gefühl, dass er die schweren Gedankenmühen wieder durchmachen muss, die einst ihr Verfasser erlebte, so kann ihm dieses Gefühl auch bei Lesung von Kritiken der Kritik nicht erspart bleiben.

Unter den Dunkelheiten und Widersprüchen der Kantschen Kritik spielte von jeher eine besondere Rolle die doppelsinnige Zweideutigkeit des „Gegenstandes", der nach Kant das Subjekt affizieren und ihm den Stoff zu Vorstellungen liefern soll; bald bedeutet er „Ding an sich", bald „Erscheinung", d. h. subjektive Vorstellung. Auf der einen Seite hält Kant an der Behauptung fest, dass das, was wir von den Dingen erkennen, durchaus nicht die Dinge selbst und an sich sind, sondern nur die Erscheinungen, d. i. die Empfindungen und Vorstellungen, welche

die Dinge an sich durch Einwirkung oder Affektion in uns hervorrufen; was diese an sich sind, bleibt uns unbekannt. Anderseits spricht er dennoch von den „Erscheinungen“ gerade so, als ob sie von uns unabhängige Dinge wären, von denen wir eine reelle Affektion erlitten.

Man hat sich vielfach bemüht, den Widerspruch wegzudeuten und der ganzen Darstellung einen einheitlichen Sinn unterzulegen, indem man die eine Gattung von Stellen der andern opferte.

Mit Vaihinger ist der Vf. der Ansicht, dass solche Ausgleichsversuche vergebliche Mühe sind; dass nichts übrig bleibt, als eine doppelte Affektion bei Kant zu unterscheiden, die er beständig verwechselt: eine (die „transzendente“), welche die Dinge an sich auf das erkennende Subjekt ausüben, eine andere (die „empirische“), welche die heimlich realisierten Erscheinungen hervorbringen sollen. Beide sind allerdings untereinander völlig unverträglich; aber in unheilvoller Verwirrung treffen wir an verschiedenen Stellen bald die eine, bald die andere. Der Vf. zeigt aus dem Ganzen des Kantischen Systems und der Reihe nach an den einzelnen in Betracht kommenden Werken, wie tatsächlich beide Affektionen abwechselnd figurieren; nicht nur die Einwirkung vom Ding an sich, an dessen Existenz Kant, obwohl auch nach dem Vf. ganz inkonsequent, zäh festhält, sondern auch die so widerspruchsvolle Einwirkung von seiten der Erscheinung, die heimlich in die Aussenwelt hinausgeschoben wird.

Der Vf. glaubt, dass durch Konstatierung dieses Dualismus mehr Klarheit in die Darstellung der Kritik gebracht wird. Ja; aber vor allem in dem Sinne, dass man nun eben die grellen Widersprüche klar sieht. Man fragt sich, wie es möglich war, dass so klaffende Widersprüche, die jedes geübte Auge sofort in der Kritik d. r. V. entdeckt, von einem scharfen Denker wie Kant gedacht und niedergeschrieben werden konnten. Wenn Adickes in seiner Kritik-Ausgabe verschiedene Stücke unterscheidet, die Kant zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Gedankengängen heraus abgefasst und hernach zu einem Werke zusammengefügt habe, so sieht man irgendwie, wie diese Widersprüche entstanden sind; aber an Unbegreiflichkeit haben sie nichts verloren.[1]) Man sieht nur, dass es schwerer ist, aufzubauen als niederzureissen.

[1]) Diese Unbegreiflichkeit wird auch nicht beseitigt, sondern nur konstatiert, wenn Adickes versichert: „Diese Widersprüche ertragen und zwar sie ertragen, fast ohne ihrer gewahr zu werden, konnte nur Kant, d. h. dieser ganz bestimmte eigenartige Geist mit der tiefen Kluft zwischen dem, was er glaubte und zu wissen meinte und dem, was er nach der Konsequenz seines Systems allein wissen durfte“ (Archiv f. syst. Philos. X [1904], 10); oder wenn E. v. Hartmann meint: „Mehr als irgend ein bahnbrechendes Genie hat er die hohe Selbstverleugnung besessen, die Widersprüche in seiner Lehre stehen zu lassen,

Der Vf. weist mit offener Freimütigkeit auf die Widersprüche hin. Ist man sich aber der Bedeutung bewusst, welche dieselben im kritischen Systeme Kants haben, so klingt es allerdings sehr mild und begütigend, wenn er zum Schlusse sagt:

„Trotz der beispiellosen Tiefe und des bewunderungswürdigen Scharfsinnes, womit Kant die Erklärung des Erfahrungsprozesses unternahm, ist es ihm nicht gelungen, die Rätsel der Erkenntnis vollständig und befriedigend zu lösen ... Man kann, wie Drobisch treffend sagt, in Kant aufrichtig den Kopernikus der Erkenntnislehre verehren, ohne zu verkennen, dass er für einen Kepler noch Platz gelassen hat."

Ueberraschend aber und unverständlich klingt, nach der deutlichen Aufzeigung der Irrwege der Kritik, die Schlussmahnung, „weiterzuarbeiten auf dem von Kant gewiesenen Wege".

Innsbruck. **J. Donat S. J.**

Psychologische Studien. Von Th. Lipps. 2., umgearbeitete und erweiterte Auflage. Leipzig, Dürr. 1905.

Die Studien verbreiten sich über drei sehr wichtige, aber auch zugleich sehr umstrittene Punkte der Psychologie: 1. Der Raum der Gesichtswahrnehmung. 2. Das Wesen der musikalischen Konsonanz und Dissonanz. 3. Das psychische Relativitätsgesetz und das Webersche Gesetz. Die Schrift legt die dem Vf. eigentümlichen Anschauungen über diese Probleme, die er schon an andern Orten vorgetragen hat, eingehender dar und sucht sie fester zu begründen und gegen Angriffe zu verteidigen.

1. Der erste Abschnitt handelt über I. Die Einordnung der optischen Eindrücke in das Sehfeld. II. Das Kontinuum des Sehfeldes und die Ausfüllung des blinden Fleckes. III. Das Tiefenbewusstsein.

a. In bezug auf den ersteren Punkt stellt sich der Vf. die Frage: Wie ist es zu erklären,

„dass dem Nebeneinander der objektiven Punkte im objektiven Raum das Nebeneinander der zugehörigen Bildpunkte auf der Netzhaut entspricht?"

Er glaubt dieselbe auch so fassen zu können:

„Wie geschieht es, dass wir die optischen Empfindungsinhalte in das Sehfeld, d. h. in das räumlich ausgebreitete Bild, das alle optischen Empfindungsinhalte umfasst, räumlich so nebeneinander ordnen, wie die zugehörigen Netzhautpunkte, d. h. die Netzhautpunkte, aus deren Reizung diese Empfindungsinhalte entstehen, auf der Netzhaut nebeneinander geordnet sind?"

---

die er noch nicht anders als auf Kosten wohlberechtigter Gedankenelemente zu beseitigen gewusst hätte" (Krit. Grundlegung des transzendentalen Realismus. [1885], 2).

Kurz, es ist die Lokalisationsfrage; nicht die Räumlichkeit der Zusammenordnung ist zu erklären, „sondern lediglich die Zusammenordnung oder Sonderung und der jedesmalige Grad derselben. Dass diese Zusammenordnungen und Sonderungen räumliche sind . . ., dies ist eine in der Natur der Gesichtsempfindung liegende Tatsache, die sich jeder Erklärung entzieht."

Darum spezialisiert sich das Problem noch mehr:

„Wie geschieht es, dass in unserem Sehfeld diese einzelnen Eindrücke oder diese einzelnen von uns gesehenen Punkte enger oder minder eng vereinigt, jene Eindrücke in grösserem oder geringerem Grade von einander gesondert erscheinen? Und dabei ist die ‚Vereinigung' oder ‚Sonderung' wieder lediglich als Vereinigung oder Sonderung überhaupt gemeint. Und nur in Gedanken fügen wir hinzu, dass diese Vereinigung oder Sonderung vermöge der Natur der Gesichtswahrnehmung tatsächlich als räumliche Vereinigung und Sonderung sich darstellt."

Diese Problemstellung erscheint uns nicht zutreffend. Gerade die räumliche Anordnung der Gesichtseindrücke ist zu erklären, die Vereinigung als Nähe, die Sonderung als Entfernung. Darum bedarf es gar keiner Einordnung der Punkte ins Sehfeld, sondern dieselben sind in der Wahrnehmung selbst räumlich geordnet, also dem Sehfeld eingeordnet.

Was der Vf. zur Lösung der Frage von der Uebung und Anpassung sagt, ist ganz und gar überflüssig, erscheint aber auch an sich sehr gekünstelt. Dieselbe beruht auch auf einer Fiktion, wie Lipps selbst zugesteht, dass nämlich

„ursprünglich, d. h. vor aller Lokalisation, alle Gesichtseindrücke in einen einzigen Gesamteindruck zusammenfliessen. Dieser Gesamteindruck ist natürlich ohne räumliche Ausdehnung gedacht. Aber ein solcher Gesamteindruck ist vielleicht eine blosse Fiktion."

Aber nicht blosse Dichtung, sondern widersprechende Dichtung ist ein unräumlicher Gesichtseindruck, wie Lipps selbst wieder sich als Einwand entgegenhält. „Man wird dagegen sagen, ein unausgedehnter Gesichtseindruck sei für uns unvorstellbar." Aber dieser Einwand wird nur durch eine neue Fiktion, eine unerwiesene Hypothese, durch die Deszendenztheorie nicht beseitigt, sondern nur verdeckt:

„Es ist uns ein geläufiger Gedanke, dass in der Folge der Generationen alle Sinne mit ihren Organen aus einem Allgemeinsinn, alle einzelnen Empfindungsarten aus einer einheitlichen Empfindungsart sich heraus differenziert haben. Natürlich gab es für diese ursprüngliche Empfindungsart keine Räumlichkeit. Und nun kann man sagen: Als sich unsere jetzige, der Räumlichkeit bedürftige Lichtempfindung aus der Urempfindung heraus entwickelte, gab es sofort ein Nebeneinander von einzelnen Lichteindrücken, und es bildete sich demgemäss auch sogleich auf dem Wege des erfahrungsmässigen Zusammenwachsens und Sichsonderns der Eindrücke der verschiedenen Punkte des Organs eine der Wirklichkeit angepasste Lokalisation heraus" (63 f.).

Hier wird mit lauter der Erfahrung widersprechenden Fiktionen operiert.

1⁰. Dass die einzelnen Sinne sich aus einem Ursinne entwickelt haben, ist eine unbewiesene Hypothese, die darum nicht sicherer wird, dass sie als ein uns geläufiger Gedanke bezeichnet wird.

2⁰. Doch dies auch zugegeben: Der Ursinn ist nach aller Annahme der niedrigste, allgemeinste Sinn, das Gefühl. Dieses kann noch weniger unräumliche Empfindungen haben, als der Gesichtssinn.

3⁰. Nun wird sogar schon beim ersten Auftreten der Gesichtswahrnehmung deren Räumlichkeit als notwendig bezeichnet. Und doch soll durch diese Genesis der Einwand beseitigt werden, dass die Gesichtswahrnehmung von Lipps als unräumlich fingiert wird, während sie doch wesentlich Räumlichkeit verlangt.

Als wissenschaftliche Erklärung kann also dieser Versuch Lipps' nicht gelten.

b. Das Kontinuum des Sehfeldes erklärt Lipps durch eine stetige räumliche Verschmelzung.

„Dabei verstehe ich unter stetiger räumlicher Verschmelzung ein allmähliches Uebergehen des einen Eindrucks in den andern, das von dem stetigen Uebergleiten eines Tones in einen höheren oder tieferen Ton dadurch sich unterscheidet, dass dies in der Zeit verläuft und eine Zeit erfüllt, jenes räumlich sich vollzieht, und indem es sich vollzieht, einen gewissen Raum für die Wahrnehmung schafft."

Dagegen ist zu bemerken, dass der Raum für die Wahrnehmung nicht geschafft zu werden braucht, ja nicht geschafft werden kann, da die Gesichtswahrnehmung schon ausgedehnt ist. Die Stetigkeit macht freilich insofern einige Schwierigkeit, als die materiellen Träger der Wahrnehmung nicht stetige, sondern diskrete Elemente sind. Diese Schwierigkeit löst sich nur dadurch, dass ein einfaches psychisches Prinzip stetig alle diskreten Teile informiert und sie so stetig verbindet.

Oder genauer gesprochen: Die einzelnen Elemente mögen ihre eigenen Wahrnehmungen haben; sie fliessen aber zusammen in dem einen Bewusstsein der Seele, die alle einzelnen Wahrnehmungen in sich erlebt. Die Empfindungen der einzelnen Zapfen und Stäbchen der Netzhaut, können ebenso wie die Tast-, Schmerz-, Kältepunkte der Haut künstlich isoliert werden: es setzt sich aber bei den natürlichen Wahrnehmungen aus allen eine stetige Gesamtwahrnehmung zusammen.

Darnach erklärt Lipps die Ausfüllung des „blinden Fleckes" folgendermassen:

„Die fragliche Lücke wird für die Wahrnehmung ausgefüllt, indem der Eindruck jedes Randpunktes des blinden Flecks — und durch ihn hindurch auch der vom Rande entfernteren Punkte — nach jedem anderen Punkte hinüberklingt oder ‚irradiert'".

Aehnlich hat auch bereits Wundt die Sache erklärt.

c. In bezug auf das Problem des Tiefenbewusstseins erklärt Lipps besonders gegen Stumpf, dass die dritte Dimension nicht wahrgenommen, sondern gedacht werde.

2. Der Grundgedanke der Lippsschen Erklärung der Konsonanz ist der, dass die Verhältnisse der Schwingungszahlen der physischen Reize auch psychisch, freilich in der unbewussten Sphäre existieren. Aber gerade diese „unbewussten" Empfindungsvorgänge stossen auf die grösste Schwierigkeit. Darum gibt er sich grosse Mühe, die darüber bestehenden Missverständnisse aufzuklären. Wenn man den Namen „unbewusst" bei Seite lässt, ist seine „Theorie" so harmlos als nur möglich.

„Niemand bezweifelt, dass mein Bewusstsein der Höhe eines Tones den Schwingungsanzahlen sein Dasein verdankt. Nun, in völlig analoger Weise verdankt meiner Anschauung zufolge das Bewusstsein der Konsonanz den Verhältnissen der Schwingungsanzahlen sein Dasein. Gewiss ist Konsonanz etwas ganz anderes als Verhältnis der Schwingungsanzahlen ... Aber genau ebenso ist das, was ich Tonhöhe nenne, etwas völlig anderes, als eine bestimmte Schwingungsanzahl."

Dem Konsonanz- wie dem Tonhöhenbewusstsein geht eine Kette von unbewussten Vorgängen voraus, angefangen von den einfachen Schwingungsverhältnissen bis zu dem Momente, der unmittelbar dem Bewusstsein vorausgeht.

„Dieses Glied oder Element nun wollen wir den ‚unbewussten Vorgang des Empfindens' nennen ..., weil daraus unmittelbar ein Bewusstseinsinhalt sich ergibt, den jedermann als einen Empfindungsinhalt zu bezeichnen pflegt."

Nun aber müssen „die Teilvorgänge, die ich als die Empfindungsvorgänge bezeichnet habe, beide derjenigen Region angehören oder in die Region hineinragen, in welcher die von den verschiedenen Punkten und Gebieten der Körperperipherie herkommenden auf das Dasein von Empfindungsinhalten abzielenden Vorgänge zusammentreffen, und Elemente eines einheitlichen Zusammenhanges werden. Diesen Ort nun oder diese Region nenne ich die Seele, ohne es deswegen dem Physiologen zu verargen, wenn er sie lieber Gehirn- und Grossgehirnrinde nennt ... Nennen wir aber einmal jene Region ‚Seele', dann müssen wir natürlich auch die unbewussten Empfindungsvorgänge, von welchen bisher die Rede war, unbewusste seelische Vorgänge nennen. Ich verstehe also unter den ‚unbewussten seelischen Vorgängen', die den Tonempfindungsinhalten zugrunde liegen, die Endstadien des diesen Empfindungsinhalten zweifellos zugrunde liegenden, mit den physikalischen Reizen beginnenden, unbewussten Prozesses. Ich nenne sie aber so von dem Punkte an, wo sie nicht mehr isolierte Prozesse sind, sondern mit einander und mit gleichartigen seelischen Vorgängen in durchgängige Wechselbeziehung treten" (127 f.).

Wir glauben, dass Lipps den Physiologen oder eigentlich den Gehirnpsychologen zu viel zugesteht, wenn sie als jene gemeinsame Region, in welcher die verschiedenen peripheren Eindrücke sich begegnen, das Gehirn bezeichnen. In dem Bewusstsein der Konsonanz wird nicht nur das Zusammenstimmen zweier Töne, sondern diese Töne selbst werden mehr oder

weniger deutlich wahrgenommen. Darum müssen auch in dem diesem Bewusstsein zu grunde liegenden Vorgange die beiden Töne gleichzeitig gegeben sein. Das Gehirn kann zwei Töne nur durch zwei unterschiedene Partien gleichzeitig in sich darstellen. Sind sie aber an zwei unterschiedene Massenteilchen gebunden, dann kann kein einheitliches Bewusstsein ihres Zasammenklanges entstehen. Höchstens könnten sie ihre Erregung in ein gemeinsames drittes Feld überleiten; dann haben wir aber nicht mehr zwei, sondern nur einen resultierenden Ton.

Sehr energisch bekämpft Lipps die Helmholtzsche, lange Zeit als klassisch gegoltene Erklärung der Konsonanz und Dissonanz. Dieselbe findet bekanntlich die Konsonanz in der Freiheit von Schwebungen, die sich bei den dissonanten Zusammenklängen einstellen. Es beruht darnach die Disharmonie auf Interferenzerscheinungen, welche bei dissonanten Tönen eine Diskontinuierlichkeit, damit eine unangenehme Rauhigkeit erzeugen. Dagegen bemerkt Lipps mit Wundt, dass es dissonante Intervalle gibt, welche keine Rauhigkeit zeigen. Rauhigkeit und Dissonanz sind überhaupt ganz verschiedene Begriffe, ganz verschiedene Bewusstseinserlebnisse. Die Dissonanz ist keine Beschaffenheit der Töne, sondern ein Verhältnis, die Beziehung des Nichtzusammenpassens, der Gegensätzlichkeit, der Entzweiung nämlich zwischen zwei Tönen.

Vielleicht sagt man, das Dissonanzbewusstsein beruhe auf Rauhigkeitsbewusstsein. Davon wissen wir aber nichts; es müsste also ein unbewusster Vorgang angenommen werden, was zur Theorie des Vf.s führt.

Man kann sich auch dissonante Zusammenklänge vorstellen: wo bleiben da die Schwebungen? Den Dreiklang kann man auch sukzessiv anschlagen, ebenso einen dissonanten Dreiklang. Auch da zeigt sich Konsonanz und Dissonanz. Hier sind aber doch Schwebungen unmöglich. Es gibt ja diskontinuierliche Konsonanzen.

„Keine Rede davon, dass jemals konsonante Töne durch Hinzufügung der Diskontinuität in dissonante sich verwandelten. Mancher hat eine rauhe Stimme, und doch sind die von ihm gesungenen Intervalle konsonant, wenn auch etwas getrübt."

Helmholtz hat aber selbst gelegentlich einen andern Grund der Dissonanz angegeben. Der Molldreiklang in der Lage $g—c_1—es_1$ ist weniger konsonant als $c—es—g$, weil in ihm die Kombinationstöne As_1 und B vorkommen, welche zwar weder unter sich noch mit einem der einzelnen Töne des Dreiklangs störende Schwebungen bilden, aber nicht in den Cmoll-Akkord hineingehören. Doch wie erklärt sich die Konsonanz? Dieselbe scheint Helmholtz keiner Erklärung bedürftig. Die Freiheit von Schwebungen ist doch etwas rein Negatives; Konsonanz aber ebenso wie Dissonanz etwas Positives. Es fragt sich aber: „Wie kann das Zusammentreffen zweier Elemente, die einzeln für ein bestimmt geartetes Bewusstseinserlebnis ganz und gar keinen Grund in sich tragen, Grund sein für dies Bewusstseinserlebnis?" „Und wie verhält es sich

nun mit der Konsonanz und Dissonanz auf anderen Gebieten? . . . In beliebiger Richtung nebeneinander herlaufende, gerade, scharf gezogene Linien machen keinen konsonanten, sondern einen der Dissonanz entsprechenden Eindruck, obgleich hier für die Entstehung einer störenden Nebenempfindung, die mit den Tonschwebungen verglichen werden könnte, keine Gelegenheit ist. . . . Die Seele verlangt, dass die verschiedenen gleichzeitig wahrnehmbaren Linien in ihrer Grösse und Richtung einem gemeinsamen Gesetze gehorchen."

Und wie ist es nun nach Helmholtz mit der Konsonanz und Dissonanz aufeinanderfolgender Töne? Hier können keine Schwebungen entstehen. Helmholtz findet es nicht für nötig, hier die Dissonanz zu erklären, sondern umgekehrt die Konsonanz. Diese ergibt sich aus der Klangverwandtschaft, in der Identität von Obertönen der aufeinander folgenden Klänge. Aber es folgen sich auch einfache Töne und zeigen die gleiche Konsonanz. Nach Lipps ergibt sich die Konsonanz und Dissonanz hier dadurch, dass der vorhergehende Ton noch in der Seele hafte, freilich nicht so lebhaft wie beim Zusammenklang. Darum ist die Konsonanz und Dissonanz aufeinanderfolgender Töne nicht so lebhaft; sie nähert sich um so mehr der Konsonanz gleichzeitiger Zusammenklänge, je schneller die Aufeinanderfolge verläuft.

Die Theorie der Konsonanz von F. Krüger verwirft Lipps vollständig. Der durch die Differenztöne erzeugte Einklang bei der Konsonanz und verstimmte Einklang bei der Dissonanz sind Begleiterscheinungen, machen aber die Konsonanz und Dissonanz nicht aus. Etwa so wie zwei zusammenpassende Farben auf reinem oder schmutzigem Grunde gesehen werden. Der Schmutz des Grundes hebt die Zusammenstimmung der Farben nicht auf. Man kann ja auch neben einem konsonanten Intervalle noch jenen verstimmten Einklang künstlich erzeugen: die Konsonanz wird dadurch nicht aufgehoben.

Den Grundfehler der Theorie findet Lipps in der falschen Auffassung der Gestaltqualitäten. Wir müssen uns bewusst bleiben,

„dass die Komplexqualität der Zusammenklänge und der Tonfolgen, sowie alle Komplexqualitäten auf Beziehungen beruhen. Und dann können wir natürlich die Komplexqualität, Konsonanz oder Dissonanz genannt, nicht auf irgend etwas reduzieren oder irgendwie ‚erklären', ohne zunächst die Beziehung ins Auge gefasst und die Frage gestellt zu haben, wie denn diese Beziehung der Konsonanz und Dissonanz, oder genauer wie das Bewusstseinserlebnis dieser Beziehung, wie mit einem Worte das Bewusstseinserlebnis der eigenartigen Zusammengehörigkeit oder Nichtzusammengehörigkeit, Verwandtschaft oder Fremdheit zwischen zwei Tönen uns verständlich werden könne."

Nun aber hat es „ebensowenig Sinn, diese Beziehung zurückführen zu wollen auf ein drittes gegenständliches Element, das irgendwie zu den in Beziehung stehenden Elementen hinzutritt, als es Sinn hätte, zu sagen, die Harmonie zweier Farben bestehe im Hinzutreten einer dritten Farbe."

Uebrigens fehlen bei sehr tiefen Tönen die Differenztöne: Wie soll hier die Konsonanz und Dissonanz erklärt werden?

An Stumpf richtet Lipps auch jetzt wieder die Frage: Was ist die Verschmelzung, welche die Konsonanz ausmachen soll? Nun, Einheit zweier Töne. Aber das Wort Einheit hat so mannigfache Bedeutung, dass man es ohne nähere Erklärung in keinem Falle gebrauchen sollte. Im Grunde muss Stumpf eine numerische Einheit oder Annäherung an dieselbe verstehen. Aber die Unmusikalischen nehmen oft einen Ton wahr, wo die Musikalischen die zwei hören. Also wäre die Konsonanz für beide verschieden?

„Stumpf gibt an einer Stelle zu verstehen, was den Sinn der ‚Verschmelzung' ausmache, könne man schliesslich mit Worten nicht eigentlich verständlich machen. Wie die Verschmelzung sich ausnehme, müsse man eben hören. In der Tat wird dies das letzte Mittel sein. Aber dies Mittel entscheidet zugleich am sichersten gegen die Identifizierung von aktueller Verschmelzung und Konsonanz. Ich höre zwei Töne gleichzeitig und finde in meiner Gesamtempfindung eine Weise derselben, sich zu verhalten, vor, die ich mit Fug und Recht als Verschmelzung bezeichnen kann. Ich höre dann die gleichen Töne, nur dass der eine schwächer geworden ist, und finde eine andere Weise derselben, sich zu einander zu verhalten, vor, nämlich ein stärkeres Ineinanderfliessen. Ich höre zum dritten Male die gleichen Töne, verwende aber auf ihre Auffassung geringere Aufmerksamkeit, und finde, wenn ich mich des Erlebten erinnere, wiederum diese zweite Weise der Töne sich zu einander zu verhalten. Ich höre endlich die Töne nacheinander, und finde in meinem Gesamtempfinden von jenem Verhalten der Töne zu einander, wie ich es beobachtete, als die Töne gleichzeitig gegeben waren, schlechterdings gar nichts mehr. . . . Die Konsonanz der Töne aber ist in allen diesen Fällen dieselbe."

Nach Stumpf ist die Wohlgefälligkeit kein wesentliches Merkmal der Konsonanz. Aber

„wenn wir in der Dämmerung Farben nicht unterscheiden können, wenn beim Uebergang von einer Farbe zur andern die ‚Vorstellung' der einen mit der Wahrnehmung der andern ‚verschmilzt', wenn bei schlechter Beleuchtung die Gliederung eines Gebäudes undeutlich wird, oder die Gegenstände unserer Umgebung zusammen oder ineinander ‚fliessen', ist dies Konsonanz? Nein. Und warum nicht? Weil uns hier nicht so zumute ist, wie uns bei der musikalischen Konsonanz zumute zu sein pflegt."

Aber Stumpf bemerkt,

„dass die isolierten Intervalle ihren Gefühlswert seit dem Altertum wesentlich verändert haben. Bei den Alten finden wir die Oktave als angenehmste und schönste Konsonanz bezeichnet. Im Mittelalter wurde eine Zeitlang die Quinte als schönster Zusammenklang gepriesen. Gegenwärtig werden wir geneigt sein, die Terz als das süsseste, wohllautendste Intervall zu bezeichnen."

Das beweist nur, dass die Disposition des Geniessenden wesentlich mit zu dem Wohlgefallen beiträgt. Je einfacher der Empfindende, desto einfachere, klarere Verhältnisse gefallen ihm.

Gegen die Wundtsche Theorie hat Lipps im allgemeinen einzuwenden, dass die verschiedenen von ihm geltend gemachten phonischen und metrischen Faktoren allerdings zur Konsonanz beitragen, sie modifizieren können, im Grunde sie aber schon voraussetzen, das aller Konsonanz Gemeinsame nicht erklären. Dazu gehört die Einfachheit; bei der Konsonanz fallen Kombinationstöne zusammen, bei der Dissonanz nicht. Aber nicht die Mannigfaltigkeit, sondern die der Klarheit widersprechende Mannigfaltigkeit macht die Dissonanz. Aehnliches gilt von den Schwebungen und verstimmten Einklängen.

Das metrische Element der Konsonanz liegt nach Wundt darin, dass z. B. mit Rücksicht auf die Schwingungszahlen

„die Tonstrecke zwischen *C* und *c* durch den Ton *G* in zwei gleiche Teile geteilt wird, und ebenso die grosse Terz in der Mitte liegt zwischen dem Grundton und der Quint. Aber das Prinzip der gleichen Teilung konsonanter Intervalle gilt nur, soweit dabei die Schwingungsverhältnisse genügend einfache bleiben, oder was dasselbe sagt, soweit die Teilung konsonante Intervalle gibt."

Das meiste Gewicht legt Wundt auf die Klangverwandtschaft, die direkte und indirekte. Erstere besteht darin, dass zwei konsonante Klänge viele Obertöne gemein haben. Aber das Ergebnis des Zusammenklingens könnte nur sein, dass die gemeinsamen Töne sich verstärken. Wenn der gemeinsame Ton nicht das ganze Wesen der beiden Klänge bestimmt, kann er sie nicht verwandt machen. Aber selbst dann haben wir keine Konsonanz. „Irgend ein Geschmack, z. B. ein süsser Geschmack oder ein Vanillegeschmack, sei verschiedenen Geschmäcken beigemischt. Dieser Geschmack steht nicht neben dem Geschmack, den die Speisen im übrigen haben, sondern er durchdringt sie. Dann wird doch dadurch nicht eine innere Verwandtschaft der Geschmäcke hergestellt, es sei denn, dass der gemeinsame und die verschiedenen Geschmäcke durchdringende Beigeschmack zu den Grundgeschmäcken passt. Im übrigen aber: Worauf beruht es denn, dass die Teiltöne der Klänge so innig sich durchdringen, oder zu der Einheit des Klanges verschmelzen? Die Antwort lautet: Auf ihrer Konsonanz." Dabei wird aber wieder vorausgesetzt, was zu erklären ist.

Wo die direkte Klangverwandtschaft versagt, nimmt Wundt die indirekte zu Hilfe, die darin besteht, dass zwei Töne als Teiltöne eines Klanges vorkommen; *c* ist mit *g* verwandt, weil *c* erster, *g* zweiter Oberton von *C* ist. Aber nehmen wir einmal an,

„ich habe zwei Objekte, die sich innerlich fremd gegenüberstehen, d. h. keinen gemeinsamen Grundzug aufweisen, immer mit demselben Objekte erfahrungsmässig zu einem Ganzen sich zusammenschliessen müssen. Dann entsteht daraus zweifellos ein immer deutlicherer Eindruck der Zusammengehörigkeit, nicht der inneren Zusammengehörigkeit oder der Verwandtschaft, des Zusammenstimmens usw.: Dieselben müssen zu einander passen."

Durch die öftere Erfahrung kann die Eindringlichkeit des Zusammenpassens gefördert, nicht hergestellt werden.

Gegen alle dargelegten Theorien führt Lipps zwei entscheidende Tatsachen an. Erstens erklären sie nicht, warum die Konsonanz in ihrer Vollkommenheit nicht mit dem Wohlgefallen parallel geht, warum z. B. die Terz wohlklingender ist als die Oktav. Dagegen

„überall da, wo mehrere durch einen gleichen Grundzug, eine identische Grundform, einen gemeinsamen Grundrhythmus, ein einziges Grundgesetz innerlich an einander gebunden sind, wird das Ganze erfreulicher, wenn das Gemeinsame unbeschadet seines deutlichen Heraustretens und seiner herrschenden Stellung in eigenartiger, auseinandergehender, schliesslich gegensätzlicher Weise sich ausgestaltet, wenn ein Gleichgewicht in der Unterordnung unter das Gemeinsame oder in der Einordnung in dasselbe stattfindet. Es liegt mit einem Worte in der Natur desjenigen, was wir als innerlich einheitlich oder als verwandt bezeichnen, dass es Gegenstand grösserer Befriedigung ist, wenn eine eigenartige und gegensätzliche Bildung des Verwandten der Verwandtschaft gegenübertritt."

„Die zweite Tatsache, welche gegen alle jene Theorien spricht, ist die Unfähigkeit, die „Konsonanz der Tonfolge" befriedigend zu erklären."

Nach Lipps erklärt sich auch die Melodie auf grund der physikalischen Schwingungsverhältnisse, welche in die entsprechenden rhythmischen seelischen Schwingungen sich umsetzen. Der Grundgedanke ist, dass der zweiteilige Rhythmus der natürlichste ist, und darum die Seele aus ihm herausgedrängt durch einen drei-, fünf-, siebenteiligen Rhythmus zu ihm als ihrer Ruhelage zurückstrebt:

„Treffen Töne zusammen, die sich zu einander verhalten wie $2^n : 3, 5, 7$ usw., so besteht eine natürliche Tendenz der letzteren zu den ersteren hin; es besteht eine Tendenz der inneren Bewegung, in den ersteren zur Ruhe zu kommen. Jene ‚suchen' diese als natürliche Basis, als ihren natürlichen Schwerpunkt, als ihr natürliches Gravitationszentrum. Dies ist naturgemäss um so mehr der Fall, je kleiner das n ist; n ist aber am kleinsten, wenn es gleich o ist. Und 2^0 ist gleich 1; d. h. die vollkommenste Ruhelage und das letzte Gravitationszentrum solcher Töne bleibt immer der absolute Grundrhythmus."

Diese Erklärung der Melodie erscheint uns durchaus unbefriedigend. Zuerst muss bemerkt werden, dass die Auffassung derselben als eines Strebens nach Ruhe durchaus einseitig ist. Allerdings verlangt das Ohr nach dem Grundton zurückzukehren, besonders am Schlusse; aber ebenso stark und noch stärker ist die Tendenz, aus der Ruhelage des Grundtons hinauszugehen. Man kann zum mindesten zweifelhaft sein, welche Teile der Melodie, die aus der Ruhe hinausgehenden oder die zurückkehrenden, dem Ohre mehr Wohlgefallen bereiten. Dieses Wohlgefallen ist übrigens durchaus keine blosse seelische Befriedigung, die wir in der Ruhe nach Unruhe empfinden, sondern eine positive Lust an der Folge von Tönen. Freilich bietet die Melodie auch rein seelisches Wohlgefallen, sie ist so ausdrucksvoll, so innig, so gefühlserregend durch das Tempo, durch

Wiederholung von Tönen, durch Anhalten derselben usw., dass mathematische Verhältnisse der Tonfolge dies nicht zu erklären vermögen.

Aber selbst die Beruhigung, die in der Rückkehr zum Grundton als Gleichgewichtslage liegen soll, ist nicht zuzugestehen. Die Zweiteilung, der Zweivierteltakt hat vor der Dreiteilung, dem Dreivierteltakte nicht den entscheidenden Vorzug, den Lipps dafür in Anspruch nimmt. Mit derselben Leichtigkeit, mit welcher man vom Dreivierteltakt zum Zweivierteltakt übergeht, geht man auch vom Zweivierteltakt zum Dreivierteltakt über. Oder besser gesagt: Der störende Eindruck, den im Augenblick der Uebergang vom Zweivierteltakt zum Dreivierteltakt macht, findet sich auch beim Rückgang des Dreivierteltaktes zum Zweivierteltakt. Man denke nur an die im Zweivierteltakt angewandten Triolen. Was in der bewussten Sphäre der Seele so klar uns vorliegt, kann auch nicht in der unbewussten Sphäre sich anders verhalten.

Eingehend widerlegt Lipps die ganz neue Theorie der Melodie von M. Meyer. Die Tonika, d. h. der befriedigende Schlusston der Melodie, müsste nach diesem Musiktheoretiker die Quarte sein. Die Melodien, welche auf der diatonischen Tonleiter aufgebaut sind, schliessen aber nicht so. Also beruhen sie nicht auf der diatonischen Tonleiter. Diese muss darum umgebildet werden.

An die Stelle der Quart muss die natürliche Septime der Quint, an die Stelle der Sext die Sekunde der Quint (8 : 9) gesetzt werden. $C : F$ muss nicht 3 : 4, sondern 16 : 21, $C : A$ nicht 3 : 5, sondern 16 : 27 werden. Damit bekommt nun C die Bedeutung der Tonika.

Dagegen Lipps:

„Auf grund dieser Vorstellung von der ‚alten Theorie' findet Meyer überall in Melodien Töne, oder er findet ganze Melodien, mit denen seiner Ueberzeugung nach die alte Theorie gar nichts anzufangen weiss. Das sind Phantasien. In jedem der Fälle, die Meyer anführt, ist die Deutung für die ‚alte Theorie' vollkommen klar. Die alte Theorie hat ihre darauf bezüglichen und jedermann bekannten Regeln."

3. Die letzte Abhandlung der „Psychologischen Studien" ist dem Relativitätsgesetz gewidmet. „Diesem Gesetze zufolge ist die Quantität jedes Ganzen einzig bestimmt durch den Grad der Einheitlichkeit des Ganzen". Dabei ist zu bemerken, dass der Vf. unter Quantität nicht die physische Grösse des Ganzen, sondern dessen „Eindrucksfähigkeit" versteht, und unter Gesamtquantität

„die Eindrucksfähigkeit, die ein Ganzes als Ganzes besitzt. Dann haben wir in dieser Gesamtquantität einen Begriff gewonnen, der dem Begriff Gesamtqualität (Gestaltqualität) durchaus entspricht. Wir dürfen sagen: Wie jedes Ganze seine Gesamtqualität, so hat es auch seine Gesamtquantität; und diese steht der gemessenen Grösse, d. h. derjenigen, die gleichbedeutend ist mit der Grösse eines Teiles + der Grösse eines andern Teiles usw., genau ebenso gegenüber wie die Gesamtqualität der Qualität eines Teiles + der Qualität eines anderen Teiles usw. gegenübersteht."

Fragt man, wonach sich diese Gesamtquantität bestimmt, so lautet die Antwort:

„Sie bestimmt sich nach der Menge der Teile, die unterschieden werden können, oder kurz nach dem Umfang des Ganzen; und sie bestimmt sich andererseits nach dem Grade, in welchem das Ganze ein Ganzes ist, oder nach dem Grade der Innigkeit, in welcher die Teile zum Ganzen verbunden sind, mit einem Worte nach dem Grade der Einheitlichkeit" (236 f.).

Mir will dagegen scheinen, dass der Grössen eindruck um so stärker ist, je weniger die Teile einheitlich zusammengefasst werden können.

Das Webersche Gesetz ist Lipps nur „ein Spezialfall des allgemeinen Relativitätsgesetzes der Quantität von Ganzen." Dies wird auch durch die so entgegengesetzten Ergebnisse der beiden Methoden zur Bestätigung des Weberschen Gesetzes: der minimalen Aenderungen und der mittleren Abstufungen, bestätigt, welche ganz Verschiedenes messen, nämlich jene Verschiedenheiten oder Grössen des Wachstums, diese Unterschiede oder Grössen, um welche Intensitäten wachsen, allgemeiner gesagt, jene Relationen, diese Gegenstände, die in Relationen stehen.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur. Von Gustav Portig. I. Band: In der Mathematik, Physik und Chemie (XII, 332 S.); II. Band: In der Astronomie und Biologie (XII, 552 S.). Stuttgart, Max Kielmann. 1903/04.

Der Verf. will gegenüber dem bisherigen Monismus in Naturwissenschaft und Philosophie, dessen letzte Vertreter auf naturwissenschaftlicher Seite v. Helmholtz, auf philosophischer Seite v. Hartmann sein sollen (318), die dualistische Weltanschauung als notwendige Forderung der Entwickelung der modernen Naturwissenschaft aufweisen (VII, 18, 25) und damit einen Beitrag zur Begründung des wahren Gottesbegriffes bieten (27). Zwar führt er die Aufgabe, die er im Sinne des Aristoteles der Philosophie setzt, aus den von den einzelnen Wissenschaften abgeleiteten Gesetzen wenige allgemeine Prinzipien oder Weltgesetze zu finden, nicht ganz durch, sondern versucht nur ein Prinzip, das des kleinsten Kraftaufwandes, wahrscheinlich zu machen (27). Er will durch seine Metaphysik dieses Weltgesetz erringen, indem er sie aufsteigen lässt von der Mathematik zur Physik, Chemie und Astronomie, von der Biologie (Botanik, Zoologie, Physiologie) zur Sprache, von dieser zur Kunst und Philosophie, bis endlich all dieser Ertrag gipfelt in der Religion, die erst das allgemeinste und das indi-

viduellste Geistesbedürfnis des ganzen Menschen zugleich befriedigen kann (VIII).

Das ist zweifellos eine gewaltige Aufgabe, und ich meinerseits kann den Versuch nur aufs freudigste begrüssen, da er einer der ersten Versuche in dem Sinne der heute immer mehr einleuchtenden Notwendigkeit ist, die theistische Weltanschauung auf den gesamten Unterbau einer modern-naturwissenschaftlichen und modern-philosophischen Weltkritik zu gründen. Und doch will mir die rechte Freude an dem Werke nicht aufkommen.

1. Es ist mir nach den Andeutungen dieses ersten Bandes nicht ganz klar, wie eigentlich der Gottesbegriff und der Theismus P.s aussehen. Allerdings bewegt sich der Band auf naturphilosophischem Gebiete im engsten Sinne, wenn auch an vielen Stellen Exkurse in das metaphysisch-religiöse, ja sogar christlich-dogmatische Gebiet vorkommen. Ich hoffe, dass der dritte (Schluss-) Band das religiöse Problem prinzipiell behandelt und eine klare Anschauung und Kritik ermöglicht.

2. *a.* Der Verf. will seinen Dualismus konsequent in der ganzen Wirklichkeit durchführen. Er meint, die Philosophie könne nur zu einem negativen, nicht zu einem positiven Absoluten gelangen, wenn der Begriff der Quantität der alleinige, allbeherrschende Urbegriff sei (10). So setzt er denn überall zur Quantität die Qualität (19). P. sagt nirgendwo, was er unter Quantität und Qualität verstanden wissen will, denn die Ausdrücke „negativste Kraftverminderung“ für die erste und „positivste Kraftsteigerung“ für die zweite (19) können doch nicht als Begriffsbestimmungen gelten; — und sind denn nicht Kraftverminderung und Kraftsteigerung in demselben Sinne Qualität? Er hätte den Gesichtspunkt angeben sollen, von dem aus sich nach seiner Meinung die Realitäten der Wirklichkeit genau und eindeutig in die Kategorien Quantität und Qualität sondern lassen. Dass er dies nicht tut, ist einer seiner verhängnisvollsten Fehler.

b. P.s Stellungnahme ist wesentlich von der Reaktion gegen Hegels Philosophie mitbestimmt (vgl. z. B. 8 ff.). Sicherlich wird man, wenn man Hegels Urbegriff der Quantität zu Grunde legt, nie zu einem positiv Absoluten kommen. Es ist aber falsch, wenn P. meint, dass der Monismus in Naturwissenschaft und Philosophie die Quantität in demselben Sinne als Urbegriff aufstelle. Wenn fast die gesamte moderne Naturwissenschaft alle Vorgänge — sagen wir vorläufig der anorganischen Natur — nach ihrem Ausdruck auf Quantitäten zurückführt, so ist dies nur ein kurzer, meinetwegen auch irreführender Ausdruck für das Prinzip, dass alle Naturgesetze lediglich Ausdrücke für die mechanischen Wirkungen von Druck oder Stoss der Massen seien. Es fällt der Naturwissenschaft aber gar nicht ein, die Materie, wie es z. B. Descartes getan, in blosse Quantität aufzulösen, vielmehr bildet dieselbe auch für

sie durchweg eine positive Qualität. Zwar nimmt sie keine Kraftsteigerung im Sinne P.s an. Sie kann das gar nicht, weil es ihrem Satz von der Erhaltung der Energie widerspricht. Es gibt in der Natur nur Kraftumsätze, im besten Falle Kraftauslösung. Somit ist der Weltprozess, wie ihn sich P. auch im Gebiete der anorganischen Natur denkt (19), naturwissenschaftlich unmöglich, und hier liegt wohl der schwerste naturwissenschaftliche Fehler P.s. Er leugnet tatsächlich die volle Geltung des Energiegesetzes (159 ff.). Die Beweise, die er dafür anführt, beweisen nichts anderes, als dass er sich die Tatsachen nach einer im voraus konstruierten Idee zurecht legt, ohne den Geist der Naturwissenschaft konsequent durchzuführen, ja ohne die naturwissenschaftlichen Tatsachen und Erklärungen ganz zu kennen oder kennen zu wollen. Auf jeden Fall bedurfte die für seine Ideen grundlegende Auffassung eines strengen wissenschaftlichen Beweises. Ohne Zweifel hat P. mit seiner positiven Kraftsteigerung recht, sobald er auf dem gesamten Gebiete des Organischen im weitesten Sinne (Menschengeist, Kunst) gegen die monistische Naturwissenschaft auftritt. Nicht recht aber hat er hier mit seinem Dualismus von Quantität und Qualität, denn hier gibt es, genetisch betrachtet, nur Qualität. Es fragt sich, ob nicht die energetische Bewegung in der modernsten Naturwissenschaft die Begriffe Quantität und Qualität verschieben und eine grössere Einheitlichkeit für die organische und anorganische Natur schaffen kann. Die Naturwissenschaft vertritt also weder in der älteren, noch in den guten Elementen der neuesten Auffassung die Anschauung, die P. bei ihr voraussetzt. P.s Dualismus ist weder für seinen Theismus nötig, noch auch im allgemeinen naturwissenschaftlich und philosophisch richtig.

Es war für mich auf die Einleitung hin von vornherein sicher, dass P. zu der alten Auffassung eines Zusammen von Stoff und Kraft oder, um mit Locke zu reden, zur Objektivität der sekundären Qualitäten kommen musste. So ist es in der Tat (vergl. z. B. 237). Ja, er geht noch weiter, indem er neben der Materie der Energie Substanzialität beilegt (124). Es ist nicht gerade recht ersichtlich, warum nicht die Medien des Aethers und der Luft in Wegfall kommen, da das Gesetz des kleinsten Kraftaufwandes es so verlangt, indem die Natur bei selbständigem Stoff und selbständiger Energie gewiss auch ohne jene Medien wirken kann. Merkwürdigerweise hat Newton gerade gegen diese Auffassung das Gesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Worten formuliert, dass die Natur nichts vergebens tue.

c. Auf einen dritten prinzipiellen Fehler P.s habe ich bereits einmal hingewiesen, und im Grunde hängen die beiden besprochenen Punkte irgendwie damit zusammen. Der Fehler besteht darin, dass P. trotz all seiner umfassenden Verwertung der Naturwissenschaft doch noch zu viel *a priori* philosophiert und unter allen Umständen seine durch

irgendwelche philosophischen oder gar theologischen Voraussetzungen für ihn sichergestellten Ideen in der Wirklichkeit wiederfinden will. Schon in dem ersten Punkte habe ich ein Beispiel dafür erwähnt (159 ff.). Als weiteres gut illustrierendes Beispiel, das aber eigentlich die Grundlage seiner ganzen Naturphilosophie umfasst, mag dienen, dass er das Gesetz der 2, der 3 und die Proportion 2 : 3 in allen möglichen Verhältnissen der Mathematik, Physik und Chemie entdecken will. Dass er dabei die Tatsachen manchmal zwängt (z. B. 196), dass Ungenauigkeiten irgend welcher Art mit unterlaufen (z. B. 55), dass mancher tatsächlicher Bestand solcher Gesetze nur ein vorläufiger ist, der bei weiterem Forschen wegfallen kann (z. B. 231), dass endlich die Gesetze manchmal auf Grund unbewiesener philosophischer (z. B. 47) oder theologischer (z. B. 54) Voraussetzungen, ja sogar solcher, die gerade bewiesen werden sollen (z. B. 48), in der Natur gefunden werden, ist wohl leicht zu verstehen. — Man könnte mir entgegnen: Es haben sich die von P. aufgestellten Gesetze der Mathematik auf dem Boden der Wirklichkeit entwickelt, und nun weist P. eben ihre Grundlage in der Natur auf. Aber gerade hier zeigt sich wieder, wie wenig voraussetzungslos P. gearbeitet hat. Er sagt (44):

„Die zahllos möglichen Individualitäten in der Zahlenwelt lassen sich zurückführen auf die beiden Urzahlen 2 und 3. Nach rückwärts ist durch Abstraktion die 1 aus der 2 abgeleitet, nach vorwärts durch eine neue Schöpfung, die 3."

P.s Gesetze sind keine Gesetze der Mathematik, sondern seine eigenen Ideen, die er, weil es ihm so zu seinem Weltgesetz passt, überall in der Natur bestätigt sehen möchte. Sein Postulat der Urzahlen 2 und 3 kann zwar in dem System der Mathematik, wo es auf rein abstrakte Grössenverhältnisse ankommt, richtig sein, ebenso richtig ist hier auch das Postulat etwa der Urzahlen 1 und 2. P. hätte kennen und benutzen müssen, was die Psychologie und die Kulturgeschichte über den Ursprung des Zählens und der Zahlwörter lehren, dann wären seine Ausführungen wohl richtiger geworden, allerdings auf Kosten der Beweiskraft für seine Idee. Er hätte bedenken sollen, dass Zahlensymbolik treiben im allgemeinen ein schematisierendes, wenn auch mitunter geistreiches Spiel, aber keine Erforschung der Wirklichkeit ist, und dass sich überall, wo mit Zahlen gerechnet wird, gewisse Verhältnisse, natürlich unter Vernachlässigung von Umständen, nach Belieben aufzeigen lassen. Dieses Schematisieren rüttelt an den Grundlagen seines Buches, weil — man vergleiche nur die Einleitung — seine Idee von den Urzahlen für seine tiefste Philosophie mitbestimmend ist.

Wenn der Verf. einmal meint (V), er biete in seinem Buche eine Naturphilosophie, so muss die Auffassung ja schon nach einer späteren genaueren Darlegung (27) eingeschränkt werden. Aber auch die beiden

zuletzt besprochenen Fehler zeigen, dass man keine eindringende, allseitige Naturphilosophie in dem Werke suchen darf. Ich gestehe aber, dass mir eine solche lieber gewesen wäre, als die Durchführung eines Weltgesetzes, die unausbleiblich zu Einseitigkeiten führen musste. Eine grössere naturwissenschaftliche Vorbildung, als sie P. für diesen Zweck besitzen muss, war auch für jenen höheren Zweck kaum nötig. Allerdings glaube ich nicht, dass wir sehr fruchtbare Resultate und neue Einblicke aus P.s Naturphilosophie erhalten würden. Denn sein Zurückgreifen auf die Empfindung des naiven Menschenverstandes inbezug auf die Begriffe Kraft und Stoff lässt wohl wenig Weiter- und Tieferbildung zu. Daher mag es auch kommen, dass der erste Band nicht viele neuen Gedanken und noch weniger Gesichtspunkte bietet; denn die Durchführung des Prinzips vom kleinsten Kraftaufwande war im allgemeinen für Mathematik, Physik und Chemie lediglich eine eklektische Arbeit. Der Schwerpunkt des Werkes liegt diesen Umständen gemäss in den folgenden Bänden, die erst tatsächlich Neues bringen können. An wesentlich neue und fruchtbare Ergebnisse, z. B. an einen Einblick in das grosse biologische Problem, den der Verf. erhoffen lässt, glaube ich allerdings auch hier nicht. Lotze hatte sich in seinem „Mikrokosmus“ eine ähnliche Aufgabe wie unser Verf. gestellt und war glücklicher in der Lösung. Ein Vergleich zwischen beiden Philosophen würde zeigen, was P. fehlt: Lotze sah die realen Beziehungen, P. sucht nach mathematischen.

Trotz der Mängel des ersten Bandes stehe ich nicht an, das Studium desselben unseren Philosophen zu empfehlen. P. hat in zweifellos geschickter Weise ein riesiges Tatsachenmaterial bis in seine modernsten Ausbildungen hinein philosophisch verwertet und gibt dazu eine vorzügliche Literaturauswahl. Selbst wer auf völlig anderem philosophischen Standpunkte als der Verf. steht, kann sich — auf Grund seiner Darlegungen — der Ueberzeugung gar nicht verschliessen, dass doch ein gewaltiger philosophischer Wert in der Naturwissenschaft steckt. —

Die vorstehenden Zeilen, deren Publikation durch Umstände verzögert wurde, geben den frischen Eindruck wieder, den das Studium des ersten Bandes auf mich machte. Jetzt, wo der zweite Band vorliegt, muss ich das Gute, das ich von dem Verfasser berichtete, derart einschränken und das Mindergute derart betonen, dass das erstere gegen das zweite stark zurücktritt. Die Natur ist völlig der Willkür dieses Philosophen anheimgegeben, er schaltet und waltet mit den Tatsachen, wie es seine Idee gerade verlangt. Schliesslich war das von vornherein auch schon zu erwarten. Das Prinzip des kleinsten Kraftaufwandes gilt zwar in beschränktem Masse in der Natur, am sichersten wohl in der speziellen mathematischen Form, die Gauss ihm gegeben hat, aber zu einem Weltgesetz, dem sich alles fügen muss, kann es nur grosse Ein-

seitigkeit stempeln. Der Fehler der willkürlichen Konstruktion, den ich in der Besprechung des ersten Bandes schon tadelte, hat sich im zweiten Band in einer solchen Weise ausgewachsen, dass der Verf., dem im ersten Teil schon manche naturwissenschaftliche Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten unterlaufen waren, unter dem Banne seiner philosophischen Lieblingsideen gar nicht mehr zu entschuldigende naturwissenschaftliche Verstösse begeht und in eine Philosophie hineingerät, die der Schellings um nichts nachsteht. Für diese beiden Ausstellungen je ein Beispiel: Bekanntlich hat Ostwald den Vorschlag gemacht, an Stelle des Wasserstoffs das Verbindungsgewicht des Sauerstoffs als Einheit der Verbindungsgewichte anzusprechen und dafür die runde Zahl 16 zu nehmen; aus leicht verständlichen Gründen ist man diesem Vorschlage fast allgemein gefolgt. Dagegen erhebt Portig (II 99) flammenden Protest:

„Es ist erstaunlich, was die Herren da wagen, weil sie nicht einmal von den Naturforschern anderer „Spezialitäten", geschweige denn von den Philosophen kontrolliert werden. Wie nennt man es denn, wenn Philologen oder Theologen eine wichtige Handschrift, Juristen ein wichtiges Gesetz zu ihrer Bequemlichkeit „abrunden" d. h. fälschen wollten? Die irrationalen Atomgewichte aber sind eine Handschrift der Natur, sind ein Eigentum der Gesamtwissenschaft, und durch sie der Menschheit. In deren Namen erhebe ich den schärfsten Widerspruch gegen das angegebene Verfahren gewisser Chemiker."

Portig übersieht in seinem Eifer, dass man die den Verbindungsgewichten zu Grunde liegende Einheit beliebig wählen kann, weil wir eben nur relative Verbindungsgewichte kennen. Zur Charakteristik der Naturphilosophie Portigs diene folgende Stelle (II 127):

„Vermöge derselben (der Achsendrehung) schliesst der Weltkörper sein Inneres ab gegen die ihn umgebende Aussenwelt; dieser unveränderliche Faktor bildet den roten Faden innerhalb seiner ganzen Entwickelung ... Vermöge seiner Achsendrehung und während derselben bindet er alle seine Teile an seinen ideellen Schwerpunkt, und stösst gleichzeitig alles ihm Fremde ab. So entwickelt sich aus seiner Achsendrehung eine Kraft, welche in sich selbst doppelseitig ist, nur in Form eines Gegenstückes existieren kann: als Anziehung und Abstossung."

Der zweite Teil des II. Bandes, die Biologie, stellt nur ein Hineintragen der philosophischen Ideen Portigs in den Vitalismus älterer Ordnung dar.

Dass ich den zweiten Band nicht empfehlen kann und die Empfehlung des ersten, der durch den zweiten Band vielfach in ein wesentlich ungünstigeres Licht gerückt wird, nun bedeutend einschränken muss, ist nach den vorstehenden Erörterungen klar. Aber wenigstens ein Verdienst hat der Verf., nämlich eine gewisse Anregung gegeben zu haben zur philosophischen Bearbeitung der naturwissenschaftlichen Resultate und Methoden, zum engsten Anschluss der christlichen Philosophie an

die positiven Wissenschaften und zur weitgehendsten Berücksichtigung der gesamten kritischen Arbeit der neuzeitlichen Philosophie.

Düsseldorf. **Aloys Müller.**

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Zum Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. 2. Band: **Kosmologie und Psychologie.** Von Alfons Lehmen S. J. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg i. Br., Herder. 1905. gr. 8. XIX, 540 S.

Eine ausführliche Inhaltsangabe der ersten Auflage des vorliegenden Bandes des Lehrbuchs der Philosophie von Lehmen findet sich im 4. Heft des ‚Phil. Jahrbuchs' 1901, 440—442.

Da in dieser zweiten Auflage die Anordnung des Stoffes die gleiche geblieben ist, auch die dort vertretenen Anschauungen in nichts geändert wurden, so genügt es hier, betreffs des Inhalts auf das erwähnte Heft des ‚Phil. Jahrbuchs' hinzuweisen und bloss diejenigen Partien namhaft zu machen, welche neu aufgenommen wurden. Der Verf. spricht sich im Vorwort folgendermassen darüber aus:

„Obschon die nun vorliegende Auflage an Seitenzahl die erste nur um weniges übertrifft, darf sie sich doch eine vermehrte nennen. Durch engeren Druck und häufige Anwendung von Kleindruck ist der Inhalt der Seiten gewachsen und der Gesamtinhalt nicht unbedeutend vermehrt worden. Zusätze von grösserem Umfange finden sich in der Kosmologie bei der Frage von den spezifischen Sinnesqualitäten, in der Psychologie bei der Besprechung der Substanzialität der Menschenseele. An letzter Stelle wurde der psychophysische Parallelismus . . . in seinem systematischen Zusammenhange dargelegt und zurückgewiesen. Kleinere Zusätze wurden in der Tierpsychologie [in den Kapiteln über die Existenz der Tierseele und über die substanzielle Unselbständigkeit derselben] und in der Psychologie des Menschen [bei den Kapiteln über die sinnliche Erkenntnisform und über die Begründung der aristotelisch-scholastischen Erkenntnistheorie] angebracht. Der Passus vom Ursprung des menschlichen Leibes, welcher der Psychologie als Anhang beigegeben war, ist der Abhandlung vom Ursprung des Lebens in der Natur zugeteilt worden. Verbesserungen, die dem Gedanken einen genaueren und leichter verständlichen Ausdruck geben, finden sich nahezu auf jeder Seite."

Um es gleich zu sagen: auch dieser zweite Band hat wie der erste[1]) einen sehr günstigen Eindruck auf mich gemacht. Es ist heute keine leichte Sache, eine allseitig befriedigende Kosmologie und Psychologie zu schreiben. Die Anforderungen, die man, infolge des gesteigerten und immer vorwärts drängenden Interesses an kosmologischen und psychologischen Fragen, an ein solches Lehrbuch stellt, sind in sich schon hoch

[1]) Siehe diese Zeitschrift 1. Heft 1905, 86—91.

genug; dazu kommt die Weitschichtigkeit allein schon des positiven zu bearbeitenden Materials, ganz abgesehen von der spekulativen Schwierigkeit des Gegenstandes in sich und der Unsicherheit und Ungesichtetheit vieler aus den Naturwissenschaften zu entlehnenden Ergebnisse. Alle Achtung darum vor einer Leistung wie die vorliegende! Nach der spekulativen Seite befriedigt Lehmen, im Rahmen des gesteckten Zieles, durchaus. Nie bleibt er an der Oberfläche haften. Auch die angewandte Methode und die sprachliche Form heben das Buch weit über viele andere Lehrbücher dieser Art empor. Die Verdeutschungen scholastischer Definitionen und *termini technici* sind stets gelungen, nicht selten unübertrefflich.

Möge nun auch noch die positive Seite des Buches auf gleiche Höhe gehoben werden! Das Gebotene ist bereits sehr beachtenswert, und die Zusätze der zweiten Auflage, speziell die vorzügliche Auseinandersetzung mit dem psycho-physischen Parallelismus, zeigen das offenkundige Streben des Verf., auch *in positivis* immer vorwärts zu schreiten. Ein Blick auf die neuesten Leistungen anderer katholischer Philosophen auf diesem Gebiete, z. B. auf Dyroffs Bearbeitung der Hagemannschen Psychologie und auf Gutberlets Psychophysik, wird ihm gewiss ein erneuter Ansporn zu weiterem Streben sein. Aus ihnen ersieht man wiederum, welch gewaltiger Assimilationsstoff für die christliche Philosophie in der modernen Philosophie und Naturwissenschaft aufgespeichert liegt, neben dem vielen Nichtassimilierbaren, zu dem wir aber auch nun einmal Stellung nehmen müssen.[1]) Eines aber darf nicht vergessen werden: diese Assimilationstätigkeit wird wesentlich gefördert werden, und der mit ihr verbundene Ausscheidungsprozess wird weniger ätzend sein, wenn sie beide vor sich gehen unter dem erwärmenden Einfluss aufrichtiger Hochschätzung vor den wahren Errungenschaften der Neueren. Warum sollten wir ihnen weniger freundlich gegenüberstehen als St. Thomas dem (freilich noch gottesgläubigen) Heiden Aristoteles?

[1]) Zur Gewinnung des hierfür nötigen Raumes schlage ich vor: 1. Alles, was von dem in den Vorbemerkungen und „Präliminarfragen" Gesagten in den Beweisen zu den einzelnen Thesen selbst wieder vorkommt oder im Lichte der bewiesenen Thesen mit ein paar Worten als Folgerung usw. sich feststellen lässt, aus den Vorbemerkungen auszuschalten, z. B. vieles aus 180—188, 296—307. Nicht jedoch sollen die ausgezeichneten Ueberleitungen zu Anfang der einzelnen Kapitel und Abschnitte wegfallen, denn sie dienen wesentlich dem Verständnis des inneren Zusammenhanges. — 2. Jede Frage an der ihr zukommenden Stelle (z. B. die Existenz der Körperwelt gegen den Dynamismus in der Erkenntnistheorie) so allseitig zu erledigen, dass man, wenn dieselbe Frage unter dieser Rücksicht an einer andern Stelle (z. B. in der Kosmologie) wiederkehrt, einfachhin zurückverweisen kann.

Die Ausführungen über Ausdehnung, Raum und Bewegung im Raum, Atomismus und Dynamismus bedürfen nach der naturwissenschaftlichen Seite vielfach einer berichtigenden oder vertiefenden Durchsicht, so z. B. 11, 20, 46, 88, 134, 137. — Mit der Leugnung der Möglichkeit einer unendlichen Grösse und Ausdehnung und einer unendlichen Vielheit existierender Dinge (49) werden nicht alle Naturforscher einverstanden sein; aber auch nicht alle scholastischen Philosophen, z. B. nicht Nys (*La notion d'espace.* Louvain 1901. 95 sqq. Derselbe, *La notion de temps.* Louvain 1898. 157). — Gegen die Unterscheidung zwischen innerer und äusserer Ausdehnung (33 f.) hat Billot (*De sacram.* Romae 1896. Tom. I. 407 sqq.) sehr beachtenswerte Gründe vorgebracht; desgleichen gegen die Auffassung der Kompenetration und Replikation, wie sie Lehmen (51—53) vertritt (L. c. 316 sqq. und 417 sqq.). — Der Abschnitt über die spezifischen Sinnesqualitäten (55—73) ist bedeutend erweitert worden. Mit siegreichen Gründen wird die physikalische Theorie von der sog. kausalen Erkenntnis der spezifischen Sinnesqualitäten zurückgewiesen. Die Theorie Lehmens, dass die Sinnesqualitäten nichts anderes als die an den Körpern durch den Stoss erzeugten Bewegungsqualitäten seien, dass in den Sinnesorganen (im Auge durch die transversalen Aether-, im Ohr durch die longitudinalen Luftschwingungen usw.) ebensolche Bewegungsqualitäten erzeugt, der Sinn dadurch den an den Körpern befindlichen Bewegungsqualitäten, von denen jene transversalen Aetherschwingungen für das Auge usw. ausgingen, verähnlicht und zum Erkenntnisakt befähigt werde, und dass der Sinnesakt nunmehr ein objektives Korrelat *a parte rei* habe, ist sehr originell und geistreich ausgedacht, auch mit Gewandtheit und Geschick verteidigt, verfehlt aber vor allem, wie ich meine, schon ihr Ziel (Rechtfertigung der Objektivität auch der spezifischen Sinneswahrnehmungen) bei dem Versuche, sie mit dem Dopplerschen Gesetz und den Interferenzerscheinungen in Einklang zu bringen. Mit dürren Worten wird S. 73 ff., so scheint mir, die Subjektivität unserer spezifischen Sinneswahrnehmungen diesen so allgemeinen Tatsachen gegenüber wieder eingestanden. Hierauf näher einzugehen, verbietet der geringe zur Verfügung stehende Raum. Nur das eine sei noch bemerkt: So sehr ich das über die Bewegungsqualität Gesagte unterschreibe — der Verf. hätte noch hinzufügen können, dass nur so das Gesetz der Trägheit eine befriedigende Erklärung erhält — so sehr muss ich anderer Meinung sein, wenn er die Bewegungs- mit den Sinnesqualitäten identifiziert, da z. B. die Farben ein kontinuierlicher Zustand sind, die Bewegungsqualitäten aber in dem Masse fortwährend wechseln, als ihre Ursachen, die Bewegungszustände der kleinsten Teile eines Körpers, fortwährend an Intensität und Richtung sich ändern. Allein aus diesem Grunde schon können weder die Bewegungsqualitäten am gefärbten Körper noch auch die in den Sinnesorganen erzeugten Bewegungsqualitäten die gesehenen bezw. die abbildenden spezifischen Sinnesqualitäten sein. Und so sinkt, so weit ich sehe, auch das Fundament der originellen Theorie. — Der Hylomorphismus, und zwar in der strengen Form des späteren hl. Thomas (unica forma substantialis in omnibus compositis), wird vom Verf. spekulativ geschickt und gründlich verteidigt. Dass er trotzdem nicht jedermann überzeugen wird, liegt nicht an der Verteidigung, sondern an der Sache selber. Wenn der streng thomistische Begriff der Materie schliesslich noch annehmbar ist, so stehen wir bei der *eductio* und *reductio formarum* wirklich vor grossen

Rätseln. Wo kommen die Formen, die nur *potentia* im Stoff vorhanden sind, her, und wie geschieht es, dass trotz des scholastischen Grundsatzes *omne agens agit sibi simile* z. B. derselbe elektrische Strom bald eine Wasserform, bald eine Sauerstoff- und Wasserstoff-Form eduziert, oder die Kugel bald eine *forma cadaverica humana*, bald eine *belluina* usw. erzeugt? Dazu kommen die grossen naturwissenschaftlichen Bedenken (vgl. die Kritik Hartmanns über die Kosmologie von Nys in dieser Zeitschrift 3. Heft (1904) 341—347, und die matte Entgegnung Nys' in der ‚Revue Néo-Scolastique' (1905) 66 sqq., 316 sqq.). Ob es nicht rätlicher ist, mit Albert d. Gr. (dass Albert d. Gr. gelehrt habe, die Elementarformen blieben bloss ihrer Realität nach, nicht aber als Formen in den Elementen der Mischung (255), scheint mir nicht den Tatsachen zu entsprechen), mit Bonaventura und Scotus den Grundsatz zu verteidigen, dass die Potenzialität der Materie durch eine substanzielle Form nicht erschöpft ist, und dass darum z. B. im menschlichen Kompositum die alle Elemente informierende Seele neben sich sehr wohl noch die Elementarformen als permanent informierende duldet? Gegen eine solche hylomorphistische Theorie hätte die Naturwissenschaft nichts Wesentliches einzuwenden, da speziell die von ihr bekämpfte Tatsächlichkeit der vielen von den strengen Hylomorphisten postulierten Wesenswandlungen mit ihr gar nicht zusammenhängt; und diese Theorie auch dann noch ihre Berechtigung behielte, wenn alles Körperliche nur aus Atomen eines einzigen Urelementes zusammengesetzt wäre. Hoffentlich wird die Forschung über die radioaktiven Substanzen, über die Röntgen- und Becquerelstrahlen bald Licht darüber verbreiten, ob denn nicht vielleicht wenigstens hier eine wahre *mutatio substantialis* vorliegt. Der strenge Hylomorphismus muss an der Lösung dieser Probleme naturgemäss das lebhafteste Interesse haben. — Der Einwand Zellers gegen die Teleologie (133), der eigentlich schon von Kant nachdrücklich erhoben wurde, verdiente eine etwas ausführlichere Besprechung, da die pure Subjektivität des teleologischen Begriffes nachgerade zu einem Dogma für viele Naturforscher geworden ist. — Gegen S. 150 möchte ich bemerken, dass auch in der dynamistischen Theorie, trotz der Einfachheit der Atome, eben nach Seiten der Immanenz, dennoch ein himmelweiter Unterschied zwischen körperlichen Atomen und geistigen Kräften gewahrt bleiben würde. — Sehr gut sind die Willensfreiheit (424—465) und der psychophysische Parallelismus (472—484) behandelt. — Dass die Ewigkeit der sündigen Seele getrennt von der Ewigkeit der gerechten Seele bewiesen wird (515—519), ist bei dem verschiedenen Grade der Gewissheit, welchen die Argumente für beide Wahrheiten haben, sehr zu loben.

Nach der methodischen Seite ist Lehmen besonders gut geraten. Die folgenden Vorschläge sind darum bloss *ad melius esse*:

1. Bei dem Nachweise der Existenz der Naturgesetze (113 ff.) vermisse ich den methodologisch so wichtigen Einwand, dieser Nachweis sei überhaupt unmöglich, da man nur auf grund schon vorausgesetzter Naturgesetze (nämlich nur mit Hilfe der vorausgesetzten permanenten Veranlagung der Sinne und des Verstandes zum Erkennen und zum richtigen Erkennen) die Existenz der Naturgesetze beweisen könne, jeder gegenteilige Versuch darum ein *circulus vitiosus* sei. — 2. Bei den Beweisen würde ich *a.* noch mehr den springenden Punkt hervortreten lassen, damit jedes Argument in seiner Beweiskraft und in seinem Unterschied von den anderen für die gleiche Wahrheit vorgebrachten Argumenten

sofort erkannt würde. β. Wo mehrere Beweise von demselben Grundgedanken ausgehen und nur in der Betrachtungsweise differieren, würde ich sie unter diesen zuvor klar ausgesprochenen Grundgedanken subsummieren, statt sie zu koordinieren (z. B. bei den drei Beweisen für den *intellectus agens*). γ. Ich würde die Art der Beweise, ob Erfahrungs-, Induktions-, Autoritätsbeweis, immer genau bezeichnen und stets angeben, wo die (innere oder äussere) Erfahrung aufhört, und wo die gedankliche Bearbeitung des Erfahrungsmaterials beginnt (z. B. beim Raumbegriff 38.4), und warum dieser Gedankentätigkeit objektive Wirklichkeit entspricht (Durchschimmern des erkenntnistheoretischen Untergrundes). In dieser Hinsicht sollte sich die Philosophie das kritische Verfahren der Geschichtswissenschaft zu eigen machen (Quellenbelege — welches sind die Erkenntnisquellen der einzelnen Beweise, fliessen sie *hic et nunc* ungetrübt?). δ. Den Beweis *ex consensu communi* würde ich mit ganz besonderer Vorsicht handhaben, nur nach den strengen Normen der Erkenntnistheorie. ε. Innerhalb der Beweismittel würde ich die kontroversen von den nichtkontroversen sichten und für jede meiner Thesen zunächst einmal mit letzteren beweisen (so weit es geht) und erst dann (oft im Kleindruck) auch mit den ersteren; z. B. das (von Scotus nicht angenommene) Prinzip: Materielles kann nicht auf Immaterielles einwirken, würde ich bei der Begründung des thomistischen Intellektionsprozesses erst an zweiter Stelle verwenden. Auch würde ich dem inneren Zusammenhang der Beweismittel noch mehr nachspüren. So z. B. hat zwar Palmieri die Unteilbarkeit der Tierseele (247 ff.) (und überhaupt der einfachen Substanzen und Kräfte) und die Ueberflüssigkeit des *intellectus agens* (375) mit seiner Ansicht verquickt, es könne nur Vollsubstanzen geben, die Tierseele sei eine solche, und die Sinneswahrnehmung sei ein Akt der sinnlichgeistigen Seele allein. Doch in Wahrheit hängen diese Fragen gar nicht innerlich zusammen. — 3. Kontroverse Thesen würde ich als solche stets deutlich kennzeichnen, die eigene Meinung hierin aber bestimmt aussprechen und möglichst gut begründen, damit der Studierende einesteils wisse, wie weit die *libertas* gehe, andererseits aber auch selbst in kontroversen Punkten eine feste eigene Ansicht sich zu bilden vermöge. Auf diese Weise würde sich aus dem Gesamtbilde der Philosophie für den Studierenden ein absolut festes Gefüge (die Summe der nach aller Urteil sicheren Wahrheiten der christlichen Philosophie), auf absolut festen Fundamenten, in einheitlicher Verkettung und Verbindung der einzelnen Teile, abheben und so den wohltuendsten harmonischen Eindruck von der *philosophia perennis* gewinnen lassen. — Es ist neuerdings beliebt geworden, auch in Lehrbüchern zu Anfang der einzelnen Abhandlungen die vorzüglichere Literatur für die betreffenden Fragen anzugeben. Ob der Verf. sich hierzu auch entschliessen will, bleibt ihm anheimgestellt; es genügt, seine Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gelenkt zu haben.

Es ist meine Ueberzeugung, dass Lehmen ein ganz vorzügliches Lehrbuch ist und dass es schon jetzt alle Ansätze in sich enthält, durch deren Ausbildung es das (auf mittleren Umfang berechnete) philosophische Lehrbuch auf aristotelisch-scholastischer Grundlage *par excellence* werden kann.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Lehrbuch der Nationalökonomie. Von Heinrich Pesch S. J. Erster Band. Grundlegung. Freiburg i. B., Herder. 1905. gr. 8°. IX, 485 S.

Geraume Zeit ist seit dem Erscheinen des Werkes verflossen. Die Kritik hat ihm gegenüber katholischerseits mit ihren Bedenken und manch scharfem Urteil nicht zurückgehalten; in der Literarischen Beilage der ‚Kölnischen Volkszeitung', im ‚Hochland' usw. wurde die Sonde der Kritik scharf gehandhabt, ja in einer, wie mir dünkt, etwas zu schroffen Weise, wenn man bedenkt, was ja auch jene Kritiker anerkennen mussten, dass es sich hier um den ersten und ernsten Versuch handelt, vom Boden der katholischen Weltanschauung aus ein systematisches Lehrbuch der Nationalökonomie zu schreiben. Dass an diesem ersten Wurf manches nicht alle befriedigen würde, war vorauszusehen. Trotzdem müssen auch jene etwas strengen Kritiker ihrer Genugtuung darüber Ausdruck geben, dass ein solcher Versuch gewagt wurde. Bisher besassen wir Katholiken ein derartiges Werk überhaupt nicht.

Wie der Verfasser selbst gesteht, und wie es auch bei einer nur flüchtigen Lektüre sofort in die Augen springt, lehnt er sich stark an den Berliner Nationalökonomen Adolf Wagner an. Mit Worten hoher Anerkennung spricht er von seinen Arbeiten, die er als wissenschaftliche Leistungen ersten Ranges preist. Man versteht es, warum Pesch sich so weit als möglich an Wagner anschliesst. Dieselbe Freude an philosophischer Gedankenarbeit, an subtiler Begriffsbestimmung, an streng logischer Gedankenentwicklung verbindet beide; und nicht zum wenigsten mag die Hochachtung, die Pesch dem ausgezeichneten Gelehrten entgegenbringt, in dessen christlicher Ueberzeugungstreue begründet sein.

Einen Mangel kann man vielleicht in der Anlage des Werkes insofern erblicken, als dieser erste Band die Grundlegung bieten soll, auf der die allgemeine und spezielle Nationalökonomie aufgeführt werden soll. Eine Reihe von Fragen, die nach meinem Dafürhalten der allgemeinen Nationalökonomie zufallen, sind hier in dieser Grundlegung zur Sprache gebracht. Freilich lässt sich nichts dagegen einwenden, dass eine Art Einführung in die Wissenschaft vorausgeschickt wird. Das ist ja auch sonst üblich.

1. Was der Verfasser will, sagt er selbst im Vorwort (VIII): ein einheitliches System der Volkswirtschaftslehre aufbauen, dessen Besonderheit in der konsequenten Durchführung der anthropologisch-teleologischen Auffassung besteht, d. h. die im Menschen das Subjekt und Ziel der Wirtschaft erblickt. Man darf wohl sagen, diesem Programm ist der Verfasser unentwegt treu geblieben, und besonders in der Erfassung des Wesens und der Aufgabe der Volkswirtschaft kommt dieser Standpunkt

zur Geltung. Darum handeln die ersten Paragraphen über die Herrschaftsstellung des Menschen in der Natur und in der Gesellschaft.

Die Ausführungen über das Prinzip der Solidarität sind für die Auffassung des Verfassers über das gesellschaftliche und volkswirtschaftliche Leben grundlegend. Meisterhaft wird, in tiefphilosophischem Gedankengang, die wechselseitige Bedingtheit des Glückes der einzelnen und der Wohlfahrt der Gesamtheit nachgewiesen (30 ff.). Das ökonomische Prinzip (der zweckmässigsten billigsten Produktion) erhält durch das Prinzip der Solidarität seine ethische Ergänzung und Bestimmtheit.

Mit Recht wird der crux der Nationalökonomie, der Wertfrage, die subtilste Behandlung zu teil, und die Schärfe und Präzision der Begriffsbestimmung, in welcher Pesch seine Stärke hat, ist hier vor allem von Vorteil. Die von Pesch eingehend behandelte Werttheorie ist eine teleologische, d. h.

„Wesen und Grösse des Wertes offenbaren sich letztlich in dem Verhältnis der Güter zu dem Zweck, für den sie da sind, nicht in den äusseren Ursachen, welchen sie ihre Existenz verdanken" (54).

2. Eines der belehrendsten Kapitel ist das zweite, welches von der „Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft" handelt (70 ff.). Die Gesellschaftswissenschaft wird nach ihrer historischen Entwicklung betrachtet. Während die römische Jurisprudenz für die Gesellschaftslehre keine besonderen Erträgnisse bot, konnte die mittelalterlich-christliche Spekulation über die Gesellschaft an verschiedene Gedanken der griechischen Philosophie anknüpfen, sie aber auch in wichtigen Punkten überholen. Ausgebreitete Kenntnisse und Schärfe der Kritik bekundet Pesch in der Darstellung der modernen Soziologie und ihrer verschiedenen Richtungen. Alle kommen mehr oder weniger darin überein, dass sie auf einem extremen evolutionistischen Standpunkt stehen, den Anspruch erheben, eine exakte Wissenschaft zu sein, als rein positive Wissenschaft nur den Erfahrungstatsachen Beachtung schenken und jede philosophisch-theoretische Erörterung gesellschaftlicher Fragen als Metaphysik ablehnen. Die neuesten Geschichtskonstruktionen und Entwickelungsschemen eines Lamprecht finden eine ebenso massvolle als entschiedene Abwehr. Gegenüber der rein kausalen Betrachtungsweise, wie sie in der modernen Soziologie beliebt ist, betont Pesch auch die Notwendigkeit einer Verbindung mit der teleologischen (108). Mit der Ablehnung einer naturgesetzlich verlaufenden Entwickelung fällt auch die so viel beliebte Hypothese allgemeiner, für alle Völker gleicher und notwendiger Entwicklungsstufen. Eine gewisse Aehnlichkeit des Verlaufes mag bei verschiedenen Völkern infolge der Gleichheit der menschlichen Natur, der äusseren Bedingungen, infolge von Stammesverwandtschaft usw. vorhanden sein. Das wird auch Geltung haben von den sog. Wirtschafts-

stufen. Dagegen wird die Konstruktion eines für alle Völker gleichen Schemas dem Reichtum der wirtschaftlichen Entwicklung nicht gerecht (120). Daraus ergibt sich die wichtige Folgerung, dass die volkswirtschaftlichen Untersuchungen sowohl prinzipiell, d. h. mit Hinblick auf das Wohl des Volkes, als auch methodisch, insofern sie der Eigenart des einzelnen Volkes Rechnung tragen, einen nationalen Charakter haben müssen. Es ist interessant, wie Pesch gegenüber dem mehrfach unternommenen Versuch, die Persönlichkeit in der Entwickelungsgeschichte der Völker möglichst herabzudrücken, die Bedeutung der kraftvollen Individualität betont — ein durchaus „moderner" Gedanke! Eine erhöhte Bedeutung gewinnt das Telos in der christlichen Auffassung.

An diese Erörterung schliesst sich — ich meine in etwas künstlichem Zusammenhang — eine Analyse der Wesenselemente der Gesellschaft an. Diese Ausführungen zeichnen sich durch philosophischen Gehalt und durch grosse Klarheit des Ausdrucks aus. Was unter der Gesellschaft als Organismus zu verstehen ist, setzt Pesch (138 ff.), mit Vermeidung der Uebertreibungen moderner Soziologen, auseinander. Es ist und bleibt immer nur eine Analogie, wenn man von der Gesellschaft als einem Organismus spricht, d. h. eine teilweise Aehnlichkeit bei gleichzeitiger Verschiedenheit in mannigfacher Hinsicht (140). Viel Unklarheit schafft Pesch auch durch die festumrissene Auffassung vom „Verband als Persönlichkeit" (143 f.) aus der Welt.

3. Daran anschliessend behandelt das dritte Kapitel die drei Grundpfeiler der Gesellschaftsordnung: Familie, Privateigentum und Staat. Hier hat der Verfasser auch seine reichen historischen Kenntnisse zur Verwertung gebracht, um die seitens der Evolutionisten vorgebrachten Hypothesen zu prüfen und zurückzuweisen. Im Anschluss an Below wird die sog. Mutterrechtstheorie als unhaltbar erwiesen. Die allgemeinen Grundsätze vom Wesen und Zweck der Gesellschaft werden hier auf die staatliche Gesellschaft angewendet. Es ist eine wahre Freude, dem Verfasser in der logisch zwingenden Entwickelung des Staatsbegriffes und Staatszweckes zu folgen. Der prinzipiell richtige und klare Standpunkt berechtigt und befähigt den Verfasser zu einer eingehenden Kritik des besonders von Rodbertus wissenschaftlich vertretenen sog. Staatssozialismus (166 ff.). In der Darstellung des Staatszweckes kommt Pesch auch auf die verschiedenen Arten der Gerechtigkeit zu sprechen. Er bemerkt hier (165):

„Neuerdings spricht man nicht selten von einer sozialen Gerechtigkeit. Der Ausdruck bezeichnet entweder ganz allgemein den Inbegriff aller Tugenden, welche innerhalb der Gesellschaft und des gesellschaftlichen Lebens in Uebung treten, oder aber speziell die legale Gerechtigkeit."

Ersteres scheint mir nicht ganz zutreffend zu sein.

Eingehend prüft Pesch die Hypothese vom Urkommunismus am Grund und Boden. Er weist darauf hin, wie unter den Vertretern der historischen Wissenschaft ein bedeutender Umschwung der Anschauungen zu Ungunsten jener Hypothese eingetreten ist. In der Begründung des Privateigentumsrechtes kommt Pesch auch auf den von den heutigen Ethikern so gern unternommenen Versuch zu sprechen, das Privateigentum allein aus der Persönlichkeit des Menschen abzuleiten und als notwendige Ergänzung desselben, als das Werk individuellen Lebens, gewissermassen die Erweiterung des leiblichen Daseins der Individuen zu bezeichnen (Bluntschli).

Pesch erblickt ein Hauptgebrechen in der sozialistischen Kritik unserer heutigen gesellschaftlichen Zustände darin, dass immer das Privateigentum bekämpft wird, wo die Auswüchse eines kapitalistischen Wirtschaftslebens gegeisselt werden sollten. Mit Recht will er an dem etwas vagen Begriff des Kapitalismus einige Unterscheidungen getroffen sehen (212). Dieser Begriff bedeutet entweder die heute vorherrschende Anwendung technischer Hilfsmittel oder die Auswüchse unseres Erwerbslebens:

„Redet man vom Kapitalismus im verwerflichen Sinne, so denkt man speziell auch an jene masslose Gewinnsucht, die in der kapitalistischen Produktion das naturgemässe Verhältnis von Kapital und Arbeit völlig verkehrt hat" (Ebd.).

4. Im vierten Kapitel (Die Volkswirtschaft und ihr Organisationsprinzip) bildet den Kernpunkt die Prüfung der Schmoller-Bücherschen Theorie, dass sich das Wirtschaftsleben in der Entwicklungslinie Hauswirtschaft, Stadtwirtschaft und Volkswirtschaft bewege, und dass die Volkswirtschaft erst mit dem modernen Staat in das Dasein getreten sei. Der Fehler dieser Theorie liegt darin, dass nur die genetisch-kausale Betrachtung, nicht aber die teleologische herangezogen wird. „Für Bücher liegt der Fortschritt mehr in der Verkehrsentwicklung, in der grösseren Länge des Weges, welchen die Güter vom Produzenten bis zum Konsumenten zurücklegen, für Schmoller in dem Uebergang der Regelung des Wirtschaftslebens an eine höhere Instanz, in dem Eintreten eines neuen, höheren Subjekts, Trägers der wirtschaftspolitischen Gewalt," während doch, wenigstens im Anfang territorialer Staatsgebilde am Ausgang des Mittelalters, nicht das Volkswohl, sondern das Machtstreben der Fürsten im Vordergrund stand (230). Es sind hier (234 ff.) glänzende und scharfdurchdachte Ausführungen geboten, die einen klaren Einblick in die Idee der Volkswirtschaft ermöglichen (237).

Die scharfe Erfassung des Wesens der wirtschaftlichen Dinge, welche den Hauptvorzug des Werkes bildet, kommt vor allem in der Begriffsbestimmung der Volkswirtschaft zum Ausdruck (243 ff.). Die vom Verfasser entwickelten Grundsätze über den Staat finden nun ihre An-

wendung auf jenen Teil des innerstaatlichen gesellschaftlichen Lebens, den wir Volkswirtschaft nennen. Mit Nachdruck betont Pesch den organisch-moralischen, sowie den sozialrechtlichen Charakter der Volkswirtschaft und sieht sich darum in der Lage, gegen die atomistische, das privatwirtschaftliche Moment zu stark betonende Auffassung Stellung zu nehmen (245). Wenn die Volkswirtschaftslehre vom Reichtum handelt, so hat das in der Weise zu geschehen, dass der Reichtum als Mittel der gemeinsamen Wohlfahrt erscheint. Diese bleibt auch der massgebende Gesichtspunkt, wenn es gilt, das Verhältnis von Volks- und Weltwirtschaft zu bestimmen. Letztere stellt im Unterschied von der Volkswirtschaft keinen sozialrechtlichen, sondern einen verkehrswirtschaftlichen Begriff dar. Kann der Individualismus als Organisations-Prinzip der Volkswirtschaft gelten? Pesch legt den philosophischen Ausgangspunkt desselben in den geistigen Bewegungen im ausgehenden Mittelalter bloss, um dann eine sehr objektive Darstellung und Kritik der klassischen Nationalökonomie, die aus ihr die berechtigten Elemente heraushebt, anzuschliessen (269):

„Die Verdienste dieser Männer um die Wissenschaft sind unvergänglich. Der Name der klassischen Autoren soll ihnen belassen bleiben. Ihr Verhängnis war es, dass in dem Augenblicke, wo alles zur wissenschaftlichen Verselbständigung der Nationalökonomie hindrängte, die Philosophie des Tages ihren Forschungen die unentbehrliche theoretische Grundlage nicht zu gewähren vermochte, im Gegenteil das durch die geschichtliche Entwicklung gebotene Freiheitspostulat bereits in falsche Wege zu leiten begonnen hatte."

Wenn Pesch, im Anschluss an Georg Adler, bei der begrifflichen Erfassung des Sozialismus sagt, der Sprachgebrauch mache heute kaum mehr einen Unterschied zwischen Kommunismus und Sozialismus (285), da beide Ausdrücke einen Zustand weitgehender wirtschaftlicher Gemeinschaft im Leben der Nation bezeichnen, so vermag ich in dieser Auffassung dem Verfasser nicht zu folgen (307 ff.)

Nachdem so die irrigen Organisationsprinzipien des Wirtschaftslebens, der die Freiheit überspannende Individualismus und der die berechtigte Freiheit des Individuums verkennende Sozialismus (samt dem Anarchismus) eingehend gewertet worden sind, beginnt der Verfasser das System des christlichen „Solidarismus" zur Darstellung zu bringen (351 ff.). Die Unterscheidungsmerkmale desselben treten auf diese Weise um so kräftiger hervor. Trotz der Verschiedenheiten, die sich von Land zu Land in den Anschauungen der katholischen Gelehrten über das Wirtschaftsleben, das Verhältnis des Staates zur Volkswirtschaft usw. finden, tritt die prinzipielle Einheit in der Auffassung des christlichen Solidaritätsgedankens in imponierender Weise zu Tage. So wichtig nun auch die Anerkennung der christlichen Prinzipien ist, so betont doch der Verfasser, dass für die Ausgestaltung der Volkswirtschaft nicht bloss

die allgemeinen deduktiven Prinzipien gelten, sondern auch die konkrete geschichtlich gewordene Lage der Dinge eingehendste Berücksichtigung erheischt (375).

5. Der Verfasser braucht bloss das Fazit aus seinen Untersuchungen zu ziehen, um (im fünften und letzten Kapitel) die Volkswirtschaftslehre als die Lehre vom materiellen Gemeinwohl oder von dem materiellen Wohlstand des Volkes zu bestimmen, sofern dieser sich als das Ziel der öffentlichen und privaten Tätigkeit ergibt (402 ff.). Dadurch wird der Verfasser auf die Stellung der Nationalökonomie zur Moral geführt.

Es braucht nicht verschwiegen zu werden, dass das Werk auch seine Schwächen hat; die allzu häufige Berufung auf päpstliche Enzykliken dürfte in einem Lehrbuch der Nationalökonomie nicht am Platze sein; vielleicht ist der Verfasser auch bisweilen darin zu weit gegangen, den verschiedensten Ansichten Hochachtung entgegenzubringen. Manche Kritiker wollten auch beanstanden, es sei das geschichtliche Moment im Wirtschaftsleben zu wenig betont worden — wie dem auch sei, die Freude über das Werk ist doch im Ganzen eine sehr berechtigte. Möge der eben von schweren körperlichen Leiden sich erholende Verfasser Kraft und Gesundheit zur Vollendung des Werkes finden.

München. **Dr. Fr. Walter.**

Vom Typus in der Kunst. Von Hans v. Hollenhaag. Akademischer Verlag, Leipzig und Wien. 1905. 8°. 82 S.

Ein wichtiges Moment der Kunstbetrachtung, nämlich der typische Charakter der grossen Kunstwerke, wird hier eingehend erörtert. Obwohl die Kunst auf Versinnlichung und ebendarum auf Individualisierung ausgeht, so kann sie doch das Allgemeine, was dem Individuum mit seiner Art oder Gattung gemeinsam ist, nie verleugnen; das Allgemeine aber ist eben das Typische, d. h. für die Gattung bzw. für die Art Kennzeichnende, das die Wesenheit eines Dinges Ausprägende und darum für das ästhetische Wohlgefallen vor allem Entscheidende. Selbst das Porträt z. B., das doch gewiss eine überzeugende Aehnlichkeit mit dem Individuum aufweisen soll, besitzt nicht hierin seinen höheren künstlerischen Reiz; wichtiger ist die Ausprägung allgemein menschlicher Züge, die wir in uns selbst oder anderen, wenn auch vielleicht minder scharf ausgeprägt, wiederfinden und darum freudig begrüssen; bei Bildnissen ersten Ranges verschlägt es wenig, ob wir wissen oder nicht wissen, wer der Dargestellte sei. Auch das nationale Gepräge, die Eigenart einer Klasse, eines Standes und die tieferen Grundlinien des einzelnen Charakters gehören zum Typus, während alles nur gerade hier

Erscheinende, durchaus Persönliche und Vereinzelte lediglich darin seine Bedeutung hat, dass es jenes Wesentlichere auf echt künstlerische Weise zur Anschauung bringt und verdeutlicht, ergänzt und empfiehlt. Die Tragweite dieser nicht eben neuen Theorie will der Verfasser in dieser kleineren Arbeit und in einem vielleicht nachfolgenden grösseren Werke des Näheren bemessen.

„Was ist es," so fragt er, „dass bei einigen Gestalten der dramatischen Kunst, bei einigen Erzeugnissen der Lyrik, der Musik und Malerei ganz ausnahmslos wir alle tief ergriffen sind, während wieder andere Erzeugnisse dieser Künste fast nur für einen bestimmten Kreis von Individuen geschaffen sind, nur von einer ganz bestimmten und oft nicht allzu grossen Gesellschaft von Menschen verstanden werden?"

Er findet diese Wirkung mit gutem Grunde in der Verwandtschaft der Darstellungen mit der Denk- und Gefühlsweise des Kunstbetrachters. Es war unnötig, beizufügen, dass man bisher bei einem Drama wie „Faust" die Wirkung fälschlich in der Erregung von „Furcht" und „Mitleid" gesucht habe, da sie doch offenbar darauf beruhe, dass der Gegenstand jedem in die Seele greife. Der Verfasser muss sich, wenn nicht seine ganze Erörterung an Schiefheit der Fragestellung leiden soll, bewusst bleiben, dass Lessing wie Aristoteles mit bestem Grunde die spezifisch tragische Wirkung auf die genannte Weise erklärten: er selbst untersucht dagegen die allgemeine Wirkung aller Kunstwerke, welcher Art sie immer sein mögen, und das ist etwas ganz anderes. Auch vermisse ich noch die Einschränkung, dass der typische Charakter des Dargestellten neben anderen, oder meinethalben vor anderen Eigenschaften des Kunstwerkes unser Interesse bedinge. Im übrigen ist indes der Verfasser ganz in seinem Rechte.

Er führt aus, wie der Leser oder Zuschauer für die Wirkung eines „Faust" dadurch empfänglich werde, dass er Aehnliches, wie in der Seele des Faust vorgeht, erlebt habe oder jetzt zu durchleben befähigt sei, dass er ihn vollkommen verstehe. „Jeder Teil der Zuschauer lebt in Faust, aber Faust lebt nicht ganz in jedem Teile." Wir denken zunächst an den germanischen Typus, den man gewöhnlich in Faust verkörpert sieht. H. meint also, dass sich in Faust der deutsche Idealismus, der deutsche Optimismus und das deutsche Gemüt finden und empfinden lassen; das hohe Streben, das trotz des Misserfolges doch nie unterdrückt werde, und dabei die Mischung von tiefem Gefühl mit rastloser Tatkraft erkläre den Zwiespalt in Fausts Seele und sei jedem Deutschen sympathisch. Der Schaffensdrang in Faust darf aber gewiss auch anderen Nationen nicht abgesprochen werden, und somit könnte nach H. der Fausttypus wohl auch dem „Typus der höheren Variation des *genus* Mensch" gleichgestellt werden. Die Gegensätze in Fausts Wesen dienen dazu, den objektiven Typus zu vervollständigen, und

Nietzsche hatte nach dem Verf. Recht, wenn er den Mythos, d. h. die objektivste Ausgestaltung des hellenischen Geistes, für den eigentlichen Inhalt der griechischen Tragödie erklärte, obwohl doch keineswegs alle Dramen eines Aeschylus oder Sophokles typischen Charakter hätten. Was nicht volltypisch, ist insofern subjektiv, und bedingt auch nur eine Teilwirkung. Der Typus stellt nämlich in einem (künstlerisch dargestellten) Individuum alles vor, was im einzelnen Menschen vielleicht nur keimhaft angelegt ist, was aber eine Gesamtheit von Menschen aus sich heraus entwickelt. Das „Ideal" der Gesamtheit ist der Typus; je grösser diese Gesamtheit, desto umfassender ist der Typus, je kleiner, desto enger und unwirksamer ist er. Die ästhetische Erhebung dem typischen Kunstwerk gegenüber ist somit die „Erweiterung des eigenen Ichs", wenigstens die Erweiterung des Blickes bezüglich solcher Eigenschaften, die man in sich nicht ausgebildet wiederfindet.

Auf die einzelnen anderen Künste übergehend, führt der Vf. aus, dass z. B. der Maler Menzel seine Bedeutung dem Umstande verdanke, den Typus des Brandenburgers, insbesondere des preussischen Soldaten zu verstehen, wie Lenbach seiner Fähigkeit, das Wesentliche eines Charakters aus dem Zufälligen herauszuholen; dass alle Hauptschöpfungen der grössten Meister sich aus dem glücklichen Streben erklären, Urtypen zu schaffen, und dass manche Formfehler derselben Meister bei diesem allbeherrschenden Streben übersehen oder geringgeachtet wurden. Die künstlerische Anlage für die verschiedenen Künste ist also wesentlich dieselbe, da es nur die Intuition des Typischen ist, die sich in den verschiedenen Künsten betätigt. (Der überschwängliche Ausdruck des letzten Gedankens auf S. 48 ist mir freilich nicht recht verständlich.)

Zur Dichtkunst zurückkehrend, bemerkt der Vf. treffend, dass ein Gedicht nicht wertvoll wird durch die Form, nicht durch die Neuheit, sondern durch den gelungenen Ausdruck des Einfachen, Volkstümlichen, Typischen. Dieses Typische ist das Ideale, aber nicht minder, wie aus dem Gesagten hervorgeht, das wahrhaft Reale, das in der Gesamtheit und in bevorzugten Individuen Wirkende und Lebende.

Exaten. **G. Gietmann S. J.**

Apologie des Christentums. Von P. Schanz. 3. Aufl. 1. Teil: Gott und die Natur. 2. Teil: Gott und die Offenbarung. Freiburg i. B., Herder. 1903. 1905.

Dies Lebenswerk des grossen Tübinger Apologeten hat so allgemeine Anerkennung und Verbreitung gefunden, dass eine Kritik desselben zu spät käme. Gerade in der neuesten Auflage zeigt sich die Meisterschaft

des gelehrten Verf.s in so frappanter Weise, dass es schwer ist, ihm auf all die Gebiete, auf denen er sich bewegt, zu folgen. Eine erstaunliche, ich möchte sagen, um den Eindruck, den es auf mich macht, wiederzugeben, eine erdrückende Gelehrsamkeit spricht aus demselben. Der erste Teil ist auf ca. 800 Seiten, der zweite nahe auf 900 Seiten angewachsen. Freilich ist auch der Vf. bescheiden genug, keine definitiven Urteile in allen von ihm herbeigezogenen Wissenschaften zu fällen.

Andererseits kann man es bedauern, dass der Vf. in seinen Urteilen überhaupt sehr zurückhaltend ist, auch in Punkten, wo der Apologet feste Stellung nehmen muss. Er spielt häufig mehr die Rolle des Referenten als eines beweisenden Lehrers. Für Anfänger ist dies jedenfalls ein Nachteil, solchen müssen strenge Beweise geboten, das Material verarbeitet werden. Sie können sogar leicht zum Zweifel versucht werden, wenn ihnen nicht die Strenge der Beweise vor Augen gelegt wird.

Doch war dies wohl nicht der Zweck, den sich Schanz bei der Abfassung seines Werkes vorsteckte. Es ist und bleibt ein reiches Magazin für Apologetik, aus dem auch diejenigen, welche eingehendere theologische Studien gemacht haben, mit Nutzen schöpfen können.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Studien über Meister Dietrich genannt von Freiburg. Kritische Studien zur Philosophie des Meisters. Von Dr. E. Krebs. Freiburg i. B., Charitasdruckerei. 1903. VI, 80 S.

Einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Philosophie des ausgehenden dreizehnten Jahrhunderts liefert vorliegendes Schriftchen von E. Krebs: „Kritische Studien zur Philosophie des Meisters Dietrich genannt von Freiburg“. Es bildet das dritte Kapitel einer grösseren Arbeit, deren beide ersten Teile „Studien zur Geschichte des Meisters“ und „Studien zur naturwissenschaftlichen Bedeutung des Meisters“ noch nicht veröffentlicht sind.

Der Vf., der mit einer eingehenden Kenntnis der Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts die Gabe einer gefälligen Darstellung verbindet, versteht es, ein klares Bild der philosophischen Ueberzeugungen des gelehrten Dominikanermönches von Freiberg (nicht Freiburg, wie man bisher annahm) zu entwerfen und die Stellung desselben in der zeitgenössischen Philosophie mit sicheren Strichen zu zeichnen. Die zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, in der sich durch Moerbekes Uebersetzung der „Theologischen Elemente“ des Proklus ein Strom neuplatonischer Ideen in die Scholastik ergoss und sich mit den augustinischen und aristotelischen Anschauungen in seltsamer Weise mischte, hat für den Philosophiehistoriker ein eigenartiges Interesse. Dietrich

ist so recht ein Kind dieser von der Uebermenge des hereinbrechenden philosophischen Materials fast erdrückten Zeit. Originell kann man ihn nicht nennen.

„Er ist so wenig original, dass man ihn mit gleichem Rechte augustinisch, neuplatonisch und aristotelisch nennen kann. Neu und vielleicht genial ist nur die Art, wie Dietrich diese Gedankenelemente vereinigt hat, ohne dem im Neuplatonismus versteckten Pantheismus zu verfallen, ohne auf Grund der augustinischen Gottesbildlichkeit eine völlig von der Natur gegebene Schauung Gottes *per essentiam* anzunehmen, endlich ohne mit dem averroës'schen Aristoteleskommentar dem Monopanpsychismus zu huldigen" (57).

Eigentümlich ist die Synthese neuplatonischer und christlicher Ideen in Dietrichs Lehre von der Welt und dem Intellekte.

Gott ist Schöpfer, aber nicht durch den Willen, sondern durch den Verstand. Durch intellektuelles Schauen hat er die erste Intelligenz ins Dasein gerufen, welche ihrerseits beständig Gottes Wesenheit schaut. Hiermit hat Gott das erste Glied einer Entwickelungsreihe hervorgebracht, aus dem die verschiedenen Geschöpfe in immer mehr abnehmender Vollkommenheit hervorgehen. In dieser Reihe entspringt ein jedes Glied durch intellektuelle Emanation dem vorhergehenden, indem es geschaut wird, und lässt ein neues Glied aus sich hervorgehen, indem es dasselbe schaut. Besondere Schwierigkeit bietet das Hervortreten der ersten Körpersubstanz aus der reinen Intelligenz. Dietrich nimmt hier eine Art Entstehung an, die zwischen der intellektuellen Emanation und der mit Bewegung verbundenen Erzeugung in der Mitte liegt.

Ueber den Intellekt des Menschen erfahren wir, dass einer jeden Seele ein eigener *intellectus agens* entspricht, der nicht eine Kraft derselben, sondern eine von ihr verschiedene Substanz ist, die in dem *intellectus possibilis* die intelligibelen Formen hervorbringt. Der tätige Intellekt ist durch intellektuelle Erzeugung von Gott ausgegangen, dessen Wesenheit er immerfort schaut. Er kann sich mit dem *intellectus possibilis* nicht so vereinigen, dass er dessen Form würde. Eine solche Verbindung, die weit über die Natur der Seele hinausgeht, wird aber nach diesem Leben in der *visio beatifica* auf übernatürliche Weise zustande gebracht. Dann teilt der *intellectus agens* seinen ganzen Inhalt dem *intellectus possibilis* mit. Die Meinung (des hl. Thomas), dass der *intellectus agens* zur Gottschauung nicht hinreiche, sondern ein übernatürliches Licht dazu nötig sei, wird von Dietrich als absurd und keiner Widerlegung wert bezeichnet.

Hiermit haben wir einige der für Dietrich charakteristischen Anschauungen skizziert. Wir finden ihn hier in schroffem Gegensatze zur Lehre des hl. Thomas, der damals schon zum offiziellen Lehrer seines Ordens erhoben worden war. Gewiss hatte Dietrich es nur dem hohen Ansehen, dessen er sich bei seinen Zeitgenossen erfreute, sowie dem (von

Denifle hervorgehobenen) Umstande, dass der Orden damals keine grossen Theologen besass, zu verdanken, wenn er von der Zensur in keiner Weise behelligt wurde.

Mit dem Versuche einer systematischen Katalogisierung der erhaltenen und nicht erhaltenen Schriften des Meisters schliesst die Arbeit, durch welche sich der Vf. um die Geschichte einer bisher wenig erforschten Richtung der Scholastik ein unbestreitbares Verdienst erworben hat.

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

Philosophisches Lesebuch. Herausgegeben von M. Dessoir und P. Menzer. 2., vermehrte Auflage. Stuttgart, Enke. 1905.

Die hohe Brauchbarkeit dieses Lesebuchs ist durch die rasche Abfolge einer zweiten Auflage hinlänglich bekundet. Die neue Auflage hat ausser mancherlei Verbesserungen auch Erweiterungen erfahren. Es sind hinzugekommen Lesestücke aus der aristotelischen Ethik und Politik, aus Sextus Empirikus und Seneka, aus Comte und Mill.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Herausgeg. von H. Ebbinghaus und W. A. Nagel. Leipzig, Barth. 1905.

39. Bd., 1. u. 2. Heft: W. Weygandt, Experimentelle Beiträge zur Psychologie des Schlafes. S. 1. „Für die Ausführung leichter, wohl eingeübter geistiger Arbeiten reicht eine kurze Schlafperiode hin, um die abendliche Ermüdung auf die Arbeitszeit von einer halben Stunde völlig zu verdecken; für die anstrengende, einen Merkakt verlangende Arbeit des Auswendiglernens hingegen ist eine weit längere Erholung durch den Schlaf notwendig, ehe nach abendlicher Ermüdung wieder eine erhebliche Steigerung der Leistungsfähigkeit eintritt." Und zwar ist „für schwierige geistige Arbeiten die erholende Wirkung des Schlafes der Schlafdauer im ganzen proportional". — **H. Giering, Das Augenmass bei Schulkindern. S. 42.** „Die bemerkenswerteste Seite unseres Ergebnisses dürfte weniger darin liegen, dass das Augenmass nicht noch weiter entwickelt wird, als vielmehr darin, dass es bereits in so früher Zeit so hoch entwickelt ist." Schon im 3. Lebensjahre stellt sich die Fähigkeit ein, Raumgrössen zu beurteilen. „Das Ergebnis meiner Versuche in der Tiefendimension scheint mir also das zu sein, dass, wenn alle empirischen Momente ausgeschlossen sind, bei monokularem Sehen Tiefenunterschiede von Kindern nicht erkannt werden, obgleich dieselben Kinder sonst imstande sind, Tiefenunterschiede monokular sehr genau zu erkennen. Es ist also nicht angängig, den Akkommodationsempfindungen und den damit verbundenen Konvergenzempfindungen in diesem Falle eine wesentliche Bedeutung für die Tiefenwahrnehmungen zuzuschreiben." — **W. Nagel und H. Piper, Ueber die Bleichung des Sehpurpurs durch Lichter verschiedener Wellenlänge. S. 88.** „Alle Versuche ergaben das übereinstimmende Resultat, dass die Netzhäute in rotorange, grün und blau in der gleichen Weise, nur verschieden schnell, ausbleichen." Darnach bestätigt sich der Befund von Köttgen und Abelsdorff gegen Kühne, der neben dem Sehpurpur ein Sehgelb annahm, das gegen die brechbaren Strahlen empfindlicher sein soll. —

W. Nagel, Dichromatische Fovea, trichochromatische Peripherie. S. 93. Befund an einem Ingenieur, der die Holmgrensche Probe bestanden und sich doch als grünblind erwies. — **A. E. Fick, Ueber die Verlegung der Netzhautbilder nach aussen. S. 102.** Hering behauptet, dass ein heller Punkt in sonst dunklem Gesichtsfelde sehr genau an den wirklichen Ort projiziert werde. Dagegen lehren die vom Vf. gefundenen Zahlen, „dass die Projektion eines einzelnen hellen Punktes in fast dunklem Gesichtsfelde ausserordentlich ungenau ist". Das stimmt freilich nicht zu der gewöhnlichen Erfahrung. „Der Widerspruch verschwindet aber, wenn man die naheliegende Annahme macht, dass die Verlegung eines Netzhautbildes in die Aussenwelt gar nicht von den bestrahlten Sehzellen allein bewerkstelligt wird, sondern ein äusserst verwickelter Vorgang ist, bei dem das ganze Gesichtsfeld und die in ihm verteilten Dinge mitbenutzt werden." — **G. E. Müller, Ueber E. Eberts und E. Meumanns Abhandlung: Ueber einige Grundfragen der Psychologie der Uebungsphänomene im Bereiche des Gedächtnisses. S. 111.** Dass durch Uebung eines Spezialgedächtnisses andere mitgeübt werden, soll nach dem Vf. nebst der Routine unter anderem auch von einem unbekannten psychophysischen Faktor abhängen. Das ist unannehmbar, da die Routine, Aneignung der Lerntechnik, Bevorzugung des günstigeren akustischen oder optischen Typus ausreicht. Dass die Gedächtnisse in dem Masse, als sie dem geübten verwandt sind, mitgeübt werden, wird nicht bewiesen; den Grad der Verwandtschaft zu bestimmen, ist sehr schwierig. Gegen die Oekonomie des von den Vff. bevorzugten Lernverfahrens bemerkt Müller, „dass eine Lernmethode in Beziehung auf das Behalten nur dann als ökonomischer zu betrachten ist als eine andere, wenn sie bei gleichem Zeit- oder Kraftaufwande zu dem gleichen Behalten führt wie letztere." Die Perseverationstendenz, welche sie nicht beobachtet haben wollen, findet sich auch in ihren Angaben.

3. Heft: K. Heilbronner, Zur Frage der motorischen Asymbolie (Apraxie). S. 161. Ergänzung zu Liepmanns „Das Krankheitsbild der Apraxie" (motorischen Asymbolie) und A. Picks „Zur Psychologie der motorischen Apraxie", gegen Meynert. — **Gisela Alexander-Schäfer, Zur Frage der Beeinflussung des Gedächtnisses durch Tuschreize. S. 206.** Tuschreize sind solche, welche das Zentralnervensystem plötzlich stark erregen, ähnlich wie der Schreck. Hofbauer hatte gefunden: „Eine dem Zentralnervensystem zugeführte starke Erregung steigert einerseits die motorische Leistungsfähigkeit desselben über das Normale hinaus, und setzt andererseits den Einfluss der Willkürintention herab." In bezug auf sekundäres und primäres Gedächtnis fand die Vf.in: „I. Der intendierte Ablauf alter fixierter sekundärer Gedächtnisbilder wird durch die angewandten Tuschreize nicht

merklich beeinflusst. II. Jüngere sekundäre Gedächtnisbilder werden bei Kindern und Erwachsenen alteriert; wobei der Einfluss der Alteration sich um so mehr äussert, je reichhaltiger das zu reproduzierende Gedächtnisbild ist. III. Das primäre Gedächtnis wird unter Einfluss von Tuschreizen stets in ungünstigem Sinne beeinflusst. IV. Wird an einer und derselben Person in einer Sitzung derselbe Versuch wiederholt vorgenommen, so tritt eine Gewöhnung an den starken sensorischen Reiz ein; und während der motorische Effekt (das Zusammenfahren) ziemlich unverändert bleibt, wird das Gedächtnisbild immer weniger durch ihn beeinflusst, bis endlich nach einer relativ kleinen Zahl von Versuchen die Wirkung auf dasselbe nicht mehr nachweisbar ist."

4. und 5. Heft: C. Stumpf, Ueber zusammengesetzte Wellenformen. S. 241. Es werden Tabellen von Schwingungsfiguren, die Herr und Frau Dr. Schäfer exakt gezeichnet, mathematisch behandelt, und dann mögliche Anwendungen auf das Hören, speziell das Heraushören eines Tones aus einem Zusammenklang, die Schwebungen, den Zwischenton und die Kombinationstöne gemacht. Doch will Vf. damit nur eine Vermutung aussprechen. — **C. Stumpf, Differenztöne und Konsonanz. S. 269.** Ablehnung der Theorie von Krüger. Man kann zu einem konsonanten Intervalle künstlich Differenztöne, Schwebungen und verstimmte Einklänge erzeugen, und die Konsonanz bleibt, zum Teil wohl getrübt, aber unter Umständen selbst „gewürzt". Ueberhaupt bemerkt auch er, dass die Konsonanz in den Tönen selbst, nicht in einem Beigemisch gesucht werden muss. Krüger glaubt, die gegen Helmholtz vorgebrachten Einwände träfen seine Theorie nicht. Das trifft zu inbezug auf die obertonfreien Akkorde und den von Stumpf angegebenen schwebungsfreien dissonanten Fünfklang. Indes sind auch differenztonfreie dissonante Klänge herzustellen, jedenfalls solche, in denen die Differenztöne und der verstimmende Zwischenton sehr schwach sind. „Das Intervall 8 : 11 gehört zweifellos zu den Dissonanzen. Es liegt zwischen der Quarte und der Quinte. Die fünf Differenztöne Kr.s haben hier die Verhältniszahlen 3, 5, 2, 1, 1. Nehmen wir nun Primärtöne von der absoluten Höhe 800 : 1100 ($800 = gis^2$), so verstehe ich nicht, wie so die Differenztöne 100, 200, 300, 500 unter einander oder mit den Primärtönen nach Kr. noch störende Schwebungen oder Zwischentöne bilden sollen. Die Oktave 100 : 200 und die Quinte 200 : 300 mögen noch Spuren von Rauhigkeit aufweisen, wenn man sie mit einem einfachen einzelnen Ton vergleicht, aber dergleichen verschwindende Reste dürfte Kr. selbst nicht für die Dissonanz verantwortlich machen." Ebenso können hier keine Zwischentöne auftreten; die sämtlichen Differenztöne gehen nicht unter die Quinte herab, und doch hat sie Kr. nur bis zu der kleinen Terz, und zwar in der mittleren Region beobachten können. Man kann nun das Intervall noch eine Oktave höher legen, dann sind

die Zwischentöne vollständig ausgeschlossen. So liegt die Sache aber nicht bloss bei 8 : 11, sondern in zahlreichen anderen Fällen, wie bei 11 : 15, 13 : 18, 5 : 7, 12 : 17 usw. Ferner, Kombinationstöne wie Schwebungen kann man dadurch beseitigen, dass man die beiden Gabeln an die beiden Ohren verteilt („dichotisches" Hören). Dabei bleibt die Dissonanz gerade so wie beim diotischen und monotischen Hören. Die Zwischentöne kommen auch bei den Obertönen vor; also müsste auch hier die Rauhigkeit der Dissonanz entstehen. Der Grundfehler der Theorie liegt darin, dass Kr. Dissonanzen wählt, welche nur wenig von den einfachsten Zahlenverhältnissen abweichen, die „ehrlichen" Dissonanzen hat er nicht berücksichtigt. — **R. P. Angier und W. Trendelenburg, Bestimmungen über das Mengenverhältnis komplementärer Spektralfarben in Weissmischungen. S. 284.** Die Vff. finden in ihren Ergebnissen „auch eine weitere Bestätigung der Ansicht, dass die dichromatischen Systeme als Reduktionsformen des normalen dichromatischen Systems aufgefasst werden müssen." — **C. M. Giessler, Das Ich im Traume, nebst einer kritischen Beleuchtung der Ich-Kontroverse. S. 294.** „1. Das Wiedergewinnen der dem Ich bekannten Inhalte als Grundtendenz der träumenden Seele. 2. Verdichtung, Verbildlichung und Endophasie als spezielle Mittel der Vermehrung der psychischen Energie. 3. Das Regulierungsgefühl im Denkorgan als Kern des Ichgefühls. 4. Einfügung des als Ich Empfundenen in eine Situation bzw. Konstruktion des Traumleibes. 5. Der materielle und formelle Inhalt des Traum-Ich. 6. Das Unterbewusste und Traumbewusste als Stufen der Wiedergewinnung des Ich. 7. Das Ueberindividuelle im Traume. 8. Kritische Beleuchtung der Bemerkungen Ziehens über die Auffassung des Ich durch Avenarius und Schuppe." Nach dem Vf. ist „der Reduktionsbestandteil des Ich nichts weiter als das Gefühl für die Eigenart des individuellen Verarbeitens seelischer Inhalte". — **G. Révész, Wird die Lichtempfindlichkeit eines Auges durch gleichzeitige Lichtreizung des anderen Auges verändert? S. 314.** „Die an dem einen Auge bestimmten Schwellenwerte werden durch gleichzeitig, d. h. während der Schwellenbestimmung einwirkende Lichtreize im anderen Auge nicht in einer gesetzmässigen Weise geändert." Manchmal tritt Erhöhung, manchmal Erniedrigung der Schwelle ein; dies muss von zufälligen Störungen abhängen. — **R. Stigler, Beiträge zur Kenntnis von der entoptischen Wahrnehmung der Netzhautgefässe. S. 327.** Sehr deutlich tritt die Aderfigur hervor, wenn man die Augen schliesst, sodann in ein Licht blickt, und dann die Augen unter den geschlossenen Lidern nach oben wendet und nur ein wenig Licht einfallen lässt. — **R. Stigler, Eine neue subjektive Gesichtserscheinung. S. 332.** Vf. sah nach Eintreten aus der Tageshelle in einen halbdunkelen Raum an der Wand ein Netz von zarten glänzend weissen Linien.

6. Heft: W. Peters, Aufmerksamkeit und Zeitverschiebung in der Auffassung disparater Sinnesreize. S. 401. Damit das Licht mit Sicherheit als früher erkannt wird als der Schall, muss es demselben länger (z. B. 63 σ) vorausgehen, als der Schall dem Licht vorausgehen muss (156), um als früher erkannt zu werden. Man wird nun den Einfluss der Aufmerksamkeit bei der Zeitverschiebung erkennen, wenn bei indifferenter Aufmerksamkeit jenes Verhältnis sich nicht ändert. „Eines scheinen mir meine Versuche mit Sicherheit zu ergeben: Die Verbindung zwischen dem zentral bedingten Aufmerksamkeitszustand und bestimmten Muskelaktionen, die sensorische Effekte erzielen (die deutliche Abbildung bei akkommodiertem Auge), muss als eine so innige betrachtet werden, dass die Ausschaltung der letzteren die erstere in ihrer Wirkung schmälert." — **R. P. Angier, Die Schätzung von Bewegungsgrössen bei Vorderarmbewegungen. S. 429.** „Es ergab sich, dass die Präzision der Raumschätzung des Vorderarms sich von der Lage (innerhalb gewisser Grenzen) und von den Widerständen bzw. der Muskelspannung als unabhängig herausgestellt hat. Dagegen hat sich gezeigt, dass eine Steigerung der Bewegungsgeschwindigkeit eine erhebliche Ueberschätzung der durchlaufenen Strecke ausnahmslos mit sich brachte, einerlei, ob die schnelleren Bewegungen aktiv oder passiv ausgeführt wurden." Daraus ergibt sich, dass „der Hauptsitz für die Auslösung der Bewegungsempfindung in den Gelenken zu suchen ist." — **C. E. Seaschore, Die Aufmerksamkeitsschwankungen. S. 448.** Kritik der Aufstellung von Hammer in d. Zeitschr. 37. Bd. S. 363 ff. Derselbe hatte behauptet, die Gesichtsschwankungen beruhten lediglich auf physiologischen peripheren Bedingungen, der Schall aber sei objektiven Schwankungen unterworfen. Dagegen bemerkt der Vf.: 1. Die peripheren längst bekannten Fluktuationen im Auge beweisen nichts gegen zentrale Einflüsse. 2. Hammer hat Metronomschläge angewandt, bei welchen bei bestimmter (mittlerer) Geschwindigkeit (1 Schlag pro Sekunde) die Aufmerksamkeitsschwankungen sich anpassen. 3. Vf. hat ein Chronometer gebraucht, das ganz sicher konstante Intensität der Töne garantierte. 4. Wenn H. seine Versuche länger fortgesetzt hätte, würde er deutlich längere Wellen, die Minuten-Wellen, beobachtet haben. 5. Bei ihm spielte die aktive Aufmerksamkeit mit, die bekanntlich nicht lange konstant gehalten werden kann.

2] **Archiv für systematische Philosophie.** Berlin, Reimer. 1905.

11. Bd., 1. Heft: K. Geissler, Ueber Notwendigkeit, Wirklichkeit, Möglichkeit und die Grundlagen der Mathematik. S. 1. Fassung des Unendlichen im Sinne der „Weitenbehaftungen" des Vf.s Die Notwendigkeit der Mathematik beruht auf der Wirklichkeit

ihrer Grundlagen, diese aber auf der Möglichkeit gewisser Lehren, z. B. über das Unendliche. Die transfiniten Mengen Cantors werden bekämpft. — **A. Gurawitsch, Bewusstsein und Wirklichkeit. S. 27.** Vf. stellt 20 Sätze auf. 1. Wirklichkeit — Alles ist tatsächlich, gegenständlich, substanziell. 2. Bewusstsein — Alles ist geschaut, gedacht, gefühlt, gewollt. 3. Individualität — Alles ist ein Besonderes, ein Ich. 4. Universalität — Alles ist allgemein, ein All. 5. Identität — Alles ist identisch. 6. Widerspruch — Alles ist gegensätzlich usw. — **B. Lemcke, De lege motus. S. 47.** „Jeder Körper ist in ständiger Bewegung." Ruhe ist unvorstellbar. Die Frage des Aristoteles ὅθεν ἡ κίνησις hat darum nur erkenntnistheoretische Bedeutung, „etwa wie die Frage, woher die Zeit sei." — **Fr. Marenzi, Der energetische Mutualismus. S. 61.** Aphorismen. „Die Energetik ist die umfassendste Wissenschaft, ja ist Universalwissenschaft . . . sie ist die Lehre von den sinnlich-übersinnlichen Kräften." „Das Licht ist eine sinnlich-übersinnliche Kraft und das Wort ist eine sinnlich-übersinnliche Kraft . . ." „Der Mutualismus ist die wechselwirkende Immanenz" usw. — **J. Lindsay, Theistic idealism. S. 86.** „Der theistische Idealismus, den wir zu statuieren suchen, wird konstituiert durch die Ideale des Absoluten, die in uns eingehen und von uns als unsern Idealen wieder bejaht werden." Die Idee der unendlichen Persönlichkeit hat ihre Schwierigkeit; aber alle Einwände, welche gegen die Persönlichkeit Gottes, von was für einer Schule auch immer, vorgebracht werden, verfehlen ganz ihre Wirkung auf mich, wenn sie auch nicht ohne logische Kraft sind. Und der Grund liegt nahe: Wir operieren mit Elementen, die der grossen Logik des Lebens angehören, gegen welche Wortklaubereien keine Kraft besitzen." — **C. Bos, La philosophie en France 1904. S. 107.**

2. Heft: B. Weiss, Vorbemerkungen zu einer „Allgemeinen Entwickelungsgeschichte". S. 125. Es ergibt sich folgende Anordnung: I. Entwickelungsgeschichte der Massen, II. der Atome, III. der Moleküle, IV. der Molekülvereinheitlichungen, V. der Organismen, VI. der Organismenvereinheitlichungen. — **K. Worm, Künstlerische Regelmässigkeit. S. 170.** Nicht künstlerische „Gesetzmässigkeit", von der so viel geredet wird, sondern Regelmässigkeit. Diese „ist keine Gesetzlichkeit, soweit sie in einer Formel dargestellt und gelernt werden kann." — **F. Lifschitz, Zur Methodologie der Wirtschaftswissenschaft. S. 178.** „Die Aufgabe der Wirtschaftswissenschaft kann nur die sein: die Entwicklungstendenzen des Wirtschaftslebens zu erklären." — **C. Bos, La philosophie en France. S. 191.** La philosophie d'Ernest Renan par R. Allier. Fr. Nietzsche par E. de Roberty. L'Ennui, étude philosophique par E. Tardieu. — **G. della Valle, La dualità oggettiva universale come riflesso della forma dualistica dell' apperczione mediata. S. 197.** „Eine ist die Variation wie Eines das Reale; die

Zweiheit, subjektive wie objektive, ist nur die ideologische und illusorische Projektion der Zweiheit, die der Form, dem mittelbaren Erkennen, anhaftet." — **Anna Tumarkin, Bericht über die deutsche ästhetische Literatur aus den Jahren 1900—1905**: Th. Lipps, Aesthetik. 1903; Th. Dahmen, Die Theorie des Schönen. 1903.

3. Heft: H. Leser, Ueber die Möglichkeit der Betrachtung von unten und von oben in der Kulturphilosophie. S. 249. Zur philosophischen Würdigung besonders des religiösen Kulturphänomens. Bis jetzt liegt nur Religionsgeschichte und Religionspsychologie vor: Betrachtung von unten. Dieselbe kann nicht „die ganze und letzte, die abschliessende Betrachtung" sein. An die Religions-Philosophie müssen ganz andere Fragen gestellt werden: die Betrachtung von oben. — **A. Müller, Quellen und Ziele sittlicher Entwicklung. S. 289.** „Schönes, Wahres, Gutes, Gottgefälliges zu wollen und zu schaffen, liegt auch als Trieb und Bestimmung im Wesen des Menschen; das Ausleben in derartiger Sphäre ist sein eigentlicher Beruf." — **J. J. Hoffmann, Exakte Darstellung aller Urteile und Schlüsse. S. 327.** Mathematische Formulierung, durch welche alle „Figuren", „Unterscheidungen", „Konversionsregeln", „Kreisbeweise", die „Barbara" wegfallen; „nur mit Zuhilfenahme des gleichsam angeborenen Axioms." Dies lautet: Sind zwei Grössen einer dritten gleich, so sind sie unter sich gleich, sowie dessen negativer Variante. Das einfache kategorische Urteil (S ist P) wird z. B. ausgedrückt durch $S=\frac{P}{p}$; das divisive kategorische Urteil durch $A+B+C=\frac{P}{p}$; das disjunktive kategorische Urteil durch $\begin{matrix}A\\B\\C\end{matrix}=\frac{P}{p}$; das hypothetische: Wenn S, so M, lautet nun: $S \left|\frac{M}{m}\right.$. — **H. Planck, Das Problem der moralischen Willensfreiheit. S. 323.** Nach Karl Planck. „Psychologisch notwendig ist jede Handlung; dagegen kann sie frei sein von Gründen des äusseren Wohlergehens und nur bestimmt durch stärkere innere Motive des geistigen oder moralischen Lebens." — **E. Posch, Ueber einige metaphysische Ansichten. S. 335.** Eine Kritik der Metaphysik von G. Runze[1]). P. urteilt darüber: „Es mutet einen manchmal an, als wäre die ganze Metaphysik, ihre sämtlichen Fragen eigentlich nur *‚ad maiorem Dei gloriam'* auf der Welt". Es ist überhaupt bezeichnend, mit welch zuversichtlichem Indikativ hier stets von Gott die Rede ist. Dagegen: „Deistischer Glaube ist weiter nichts als anerzogene Denkgewohnheit; es fragt sich nur, ob eine nötige und auch ferner beizubehaltende. Inneres Bedürfnis ist er nur dem daran Gewöhnten ..." — **A. Tumarkin, Bericht über die deutsche ästhetische Literatur aus den Jahren 1900—1905.** Witasek, Cohn, Volkelt.

[1]) Leipzig 1905.

3] **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.** Herausgegeben von P. Barth. Leipzig, Reisland. 1904.

28. Jahrg., 4. Heft: J. Kl. Kreibig, Ueber ein Paradoxon in der Logik Bolzanos. S. 375. B. bestreitet den Kanon, dass Inhalt und Umfang des Begriffs in umgekehrtem Verhältnisse stehen. Durch Hinzufügung eines Merkmals verringere sich nicht immer der Umfang, wie wenn zur „Kugel" „rund" hinzugefügt wird, manchmal erweitere es sich sogar, wie wenn ich zu „Blau" „aus Pflanzensäften bereitet" hinzufüge, denn auch grüne, rote Farben werden aus Pflanzensäften bereitet. Der Vf. antwortet: „1. Das Bolzanosche Paradoxon schöpft seine scheinbare Beweiskraft aus einer Unklarheit der Reichtumsbestimmung bei Begriffen . . ." 2. Der alte Kanon gilt, jedoch nur unter verschiedenen Voraussetzungen. — **P. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung. S. 393. — Derselbe, Zu Kants und Lockes Gedächtnis. S. 422.** „Was Kant und Locke auszeichnet, das ist der Verzicht auf eine Erkenntnis der transzendenten Welt, die der empirischen Erkenntnis gleichkommen könnte. Beiden war jene die logische Fortsetzung dieser, aber nicht ein Mittel der Welterklärung." — Besprechungen. S. 427.

29. Jahrgang, 1. Heft: H. Wolff, Atomistik und Energetik vom Standpunkte ökonomischer Naturbetrachtung. S. 1. „Immerhin bleibt der Unterschied, dass für körperliche Substanzen unter Zuhilfenahme der Molekulartheorie der Individualitätsgedanke durchführbar, für Energien in jedem Falle undurchführbar ist. Ob dies für oder gegen die Energetik spricht, sei dahingestellt." — **H. Planck, Die Grundlagen des natürlichen Monismus bei K. Chr. Planck. S. 27.** „Plancks Philosophie berührt sich mit derjenigen von H. Spencer aufs innigste." — **G. Stosch, Die Gliederung der Gesellschaft bei Schleiermacher. S. 67.** „Ein Beispiel der genetisch-konstruktiven Klassifikationsmethode". Sie hat einen „starken Einschlag des metaphysischen Elementes in der Ableitung der ‚vollkommenen ethischen Formen'". — Besprechungen. S. 111.

2. Heft: H. Renner, Absolute, kritische und relative Philosophie. S. 131. Bemerkungen zu Rickerts Einleitung in die Transzendentalphilosophie, welche als absolute Erkenntnismetaphysik charakterisiert wird. — **G. Stosch, Die Gliederung der Gesellschaft bei Schleiermacher. S. 165.** (Schluss.) Die Bedeutung der Schl.schen Gedanken für die neuere Sozialethik. — **W. Freytag, Ueber die Erkenntnistheorie der Inder. S. 179. — E. v. Hartmann, Abstammungslehre, Selektionstheorie und Wege der Artentstehung. S. 227.** „Die Abstammung artungleicher Individuen ist keine Erfahrungstatsache, sondern

bloss eine Hypothese.“ „Die Gründe für die Annahme der Hypothese werden häufig an unrechter Stelle gesucht, z. B. in dem Vorurteil, dass jede systematische Verwandtschaft auf genealogische gegründet sein müsse, oder in dem Irrtum, als ob die Paläontologie oder die Embryologie die Abstammung bewiese.“ Nur die rationalen Beweise der Abstammungslehre sind zwingend. „Das Korrelationsgesetz erscheint als das höhere Gesetz, dem die Gesetze der fluktuierenden Variabilität, der direkten Anpassung und der sprunghaften Abänderung untergeordnet und unterworfen sind . . . Das Korrelationsgesetz ist das umfassende Gesetz der organischen Natur, das die Harmonie in ihr hervorbringt und aufrecht erhält, d. h. den Schöpfungsplan in Raum und Zeit verwirklicht. Es ist ein inneres Entwickelungsgesetz der Organisation, aber nicht in dem Sinne, als ob es sich dabei um die Aussenwelt gar nicht kümmerte, sondern in dem Sinne, dass es den Aenderungen der Aussenwelt Rechnung trägt und sich ihnen anschmiegt.“

4] **Revue de métaphysique et de morale.** Sécretaire de la Rédaction: Xavier Léon. Paris, Colin.

13e anné, No. 1—4. J. Baruzi, Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz. p. 1: Abdruck dreier bisher ungedruckter mystischer Abhandlungen Leibnizens. — **G. Belot, Enquête d'une morale positive. p. 39, 561.** Die Metaphysik ist weder in ihrer ontologischen, noch in ihrer kritischen Form im stande, das Problem der Moral zu lösen. Die Moral kann nichts anderes sein, als eine soziale Technik, deren Ziele durch die Bedürfnisse der Menschheit, deren Mittel durch die Wissenschaft der Soziologie bestimmt werden. — **F. Évellin, La raison et les antinomies. Spontanéité et liberté. p. 75.** Hinter der Notwendigkeit verbirgt sich eine schöpferische Spontaneität, deren volle Entfaltung die Freiheit ist. — **J. Weber, Les théories biologiques de R. Quinton. p. 114.** Die von Quinton formulierten Gesetze sind Gesetze der Finalität. Die Biologie wird sich immer mehr ihrer Autonomie bewusst. Sie sieht in dem Leben die Fähigkeit, Mittel einem Ziele anzupassen. — **Sully Prudhomme, Definitions fondamentales. p. 153.** Logisch geordnetes Vokabular der allgemeinsten Begriffe. — **E. Le Roy, Sur la logique de l'invention. p. 193.** Die Beziehungen der traditionellen Logik zur Kunst des Erfindens. Der Intellektualismus ist die Erbsünde des Gedankens. Er besteht in dem Bestreben, mit dem Erworbenen zufrieden alle neuen Vorstellungen abzuwehren. — **L. Couturat, Les principes mathématiques. p. 224.** VI. Die Geometrie (Fortsetzung). 3. Die deskriptive Geometrie (Fortsetzung). 4. Die metrische Geometrie. — **H. Delacroix: Myers, La théorie subliminal. p. 256.** Kritik der Theorie Myers von dem unterbewussten, vom Organismus un-

abhängigen Ich. — **H. Poincaré, Cournot et le calcul infinitésimal. p. 293.** Nach Cournot hat das Unendlichkleine Existenz. Es geht in der objektiven Ordnung dem Endlichen vorher. Die Widersprüche im Begriffe des Unendlichen sind nur scheinbar. Sie haben ihren Grund in der Schwäche unseres Geistes. — **G. Milhaud, Note sur „la raison chez Cournot". p. 307.** Der Gegenstand der Vernunft ist die Ordnung in den Ideen und den Dingen. Die letzte Regel der Vernunft ist ihre eigene Befriedigung. — **G. Tarde, L'accident et le rationnel en histoire d'après Cournot. p. 319.** Die Geschichte besteht in einer Verkettung von rationellen und akzidentellen Ursachen. Die ersteren müssen sich von den letzteren frei machen und sie überwinden. — **C. Bouglé, Rapports de l'histoire et de la science d'après Cournot. p. 349.** Die Geschichte ist nach Cournot eine Verbindung notwendiger Gesetze mit zufälligen Ereignissen. Man kann in der Tat keine ätiologische Darstellung der Geschichte geben, ohne allgemeine Gesetze soziologischer Natur vorauszusetzen. — **A. Aupetit, L'œuvre économique de Cournot. p. 377.** Cournot hat sich durch Einführung der mathematischen Methode in die Volkswirtschaftslehre um diese Wissenschaft die grössten Verdienste erworben. — **F. Faure, Les idées de Cournot sur la statistique. p. 395.** Cournots Arbeiten gehören zu den wertvollsten Beiträgen, welche die Methode der wissenschaftlichen Bearbeitung der statistischen Daten während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erhalten hat. — **A. Darlu, Quelques vues de Cournot sur la politique. p. 413. — F. Vial, Cournot et l'enseignement. p. 429.** Mit Recht bringt Cournot die Pädagogik in engen Zusammenhang mit der Geschichte und der Soziologie. Er macht aber dem Empirismus zu grosse Zugeständnisse, indem er nicht hinreichend unterscheidet zwischen den Zielen der Pädagogik, die durch die Theorie bestimmt sind, und den Mitteln, welche durch die Erfahrung gegeben werden. — **D. Parodi, Le criticisme de Cournot. p. 451.** Cournot fragt wie Kant: Wie ist Erkenntnis möglich? Aber sein Kritizismus, dessen Fundamentalidee die Ordnung ist, ist realistischer Natur. — **F. Mentré, Racines historiques du probabilisme rationnel de Cournot. p. 485. — R. Audierne, Classification des connaissances humaines dans Comte et dans Cournot. p. 509. — H. L. Moore, Antoine-Augustin Cournot. p. 521.** Biographie Cournots. — **A. Espinas, Xénophon, L'économie naturelle e l'impérialisme hellénique. p. 545.** Die Kyropädie ist die Fortsetzung der Oekonomik; sie ist die Oekonomik eines Eroberers, für den das Reich, das er gründet, die Vergrösserung seines Hauses ist. — **M. Winter, Métaphysique et logique mathématique. p. 588.** 1. Formale und transzendentale Logik. 2. Die Metaphysik. 3. Experimentale Logik. 4. Die Natur der physikalischen Gesetze. 5. Die Erfahrung als Methode der Demonstration. 6. Der Rationalismus als Ideal

der Wissenschaft. — **P. Boutroux, Correspondance mathématique et relation logique. p. 620.** 1. Mathematische Begriffe und Definitionen. 2. Die Aufgabe der reinen Mathematik. 3. Die Aufgabe der Logik. — **P. Lacombe, Taine historien littéraire. p. 638. — Questions pratiques. p. 142, 650. — Discussions. p. 283.**

5] **Revue de Philosophie.** Directeur: E. Peillaube. Paris, Naud. 1905.

5e année, Nr. 5—6: X. Moisant, Dieu dans la philosophie de M. Bergson. p. 495. 1. Die Theorie Bergsons über die Ewigkeit. 2. Kritik dieser Theorie. — **P. Duhem, La théorie physique, son objet et sa structure. p. 519, 619.** Die Wahl der Hypothesen. 1. Welche Forderung stellt die Logik bezüglich der Wahl der Hypothesen? 2. Die Hypothesen sind das Resultat einer fortschreitenden Entwicklung. 3. Der Physiker wählt nicht die Hypothesen auf dem Wege der Reflexion; sie entstehen von selbst in ihm. 4. Von der Darlegung der Hypothesen im physikalischen Unterrichte. 5. Die Hypothesen können nicht aus Axiomen des allgemeinen Wissens abgeleitet werden. 6. Bedeutung der historischen Methode in der Physik. — **E. Peillaube, L'imagination. p. 560.** 1. Die Existenz motorischer Bilder. 2. Bedeutung der motorischen Bilder. a. Der motorische Typus. b. Die Malerei. c. Die Musik. d. Das sensorielle Gedächtnis im allgemeinen. e. Die motorischen Halluzinationen. f. Die Pathologie der motorischen Wortbilder. g. Die Pathologie der motorischen Allgemeinbilder. — **G. Vailati, Distinction entre connaissance et volonté. p. 542.** Es ist wohl zu unterscheiden zwischen den sog. Werturteilen und den Urteilen, die einen objektiven Tatbestand behaupten. — **F. Mentré, Le problème du génie. A l'occasion d'un livre récent. p. 649.** Besprechung der von Draghicesco in seinem Buche *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social,* niedergelegten Anschauungen über die Natur und die Entstehung des Genies. — **A. Niceforo, Influences économiques sur les variations de la taille humaine.** Recherches de statistique anthropologique. Die Körpergrösse ist abhängig von der Beschaffenheit des Bodens und der sozialen Stellung. Sie verändert sich mit der Veränderung des ökonomischen, hygienischen und geographischen Milieus. — **E. Peillaube, Le Ve Congrès international de psychologie. p. 698.** — Analyses et comptes rendus. p. 579, 705. — Périodiques. p. 593.

5e année, Nr. 6—10: W. James, La religion comme fait psychologique. p. 5. Auszug aus der demnächst erscheinenden französischen Uebersetzung des Buches *Les diverses formes de l'expérience religieuse* von W. James. — **A. de Lapparent, Les fondements de la mécanique. p. 21.** Die Fundamente der Mechanik (besonders die

spezifische Unterscheidung von Bewegung und Materie) sind reformbedürftig. — **V. Motora, Essai sur la philosophie orientale. p. 32.** Die Idee des Ich in der orientalischen Philosophie. — **Yurgey, Aperçus esthétiques. p. 75. — C. Dessoulavy, Le pragmatisme. p. 89.** In Nordamerika breitet sich eine philosophische Doktrin aus, welche Wahrheit und Falschheit aller Sätze nach der praktischen Nützlichkeit entscheidet. — **B. Noblet, De la culture de l'imagination morale. p. 141.** Der Einfluss des physiologischen Zustandes der Einbildungskraft auf die moralische Erkenntnis. Die Möglichkeit, diesen Zustand durch vernünftige Pflege der Einbildungskraft zu verändern. — **A. Breuil, L'art à ses débuts. p. 162.** Das Kind. a. Verständnis der Bilder. b. Hervorbringung von Bildern. — **D. de Buck, La thèse associationniste ou intellectualiste en pathologie mentale. p. 179.** Um die menschlichen Handlungen und ihre pathologischen Störungen zu begreifen, muss man zwischen den intellektuellen Funktionen und den Willensfunktionen unterscheiden. Das soll in einem demnächst erscheinenden Artikel begründet werden. — **N. Vaschide, Ve Congrès international de psychologie.** (Rome, 26—30 avril 1905). **p. 184.** 1. Anatomie und Physiologie des Nervensystems. 2. Psycho-physiologische Forschungen: Zirkulation, Sensibilität, Ernährung. 3. Apparate und Methoden. 4. Die Aufmerksamkeit. 5. Gedächtnis, Ideenassoziation etc. 6. Geistige und physische Ermüdung. 7. Gefühlserregungen. 8. Halluzinationen. Träume und Schlaf. 9. Hypnotismus, Suggestion, Psychotherapie. 10. Pathologische Psychologie. 11. Kriminalpsychologie. 12. Psychologie des Kindes. 13. Sozialpsychologie. 14. Psychologie des religiösen Gefühles. 15. Aesthetik. 16. Die psychologischen Probleme. Das Objekt der Psychologie. 17. Das Problem des Bewusstseins. 18. Psychologie des Tieres. — **L. Desvallées, La science et le réel. p. 257, 413.** 1. Die Wissenschaft setzt die quantitative Auffassung an die Stelle der qualitativen. 2. Sie führt die Bewegung auf ein statisches Phänomen zurück. 3. Die Wissenschaft einer auf quantitative Beziehungen zurückgeführten Welt postuliert einen absoluten Determinismus. 4. Das Sein ist nicht wesentlich Quantität. — **V. Bernies, Obsessions et possessions. p. 278.** Die in der von Retaux verfassten Biographie des Pfarrers Jean de Fontfroide mitgeteilten Erscheinungen schliessen eine natürliche Erklärung nicht aus und sind darum natürlich zu erklären. — **J. Grasset, Le psychisme inférieur et la responsabilité. p. 381.** I. Das physiopathologische Problem der Verantwortlichkeit. 1. Das philosophische Problem der Verantwortlichkeit: die Verantwortlichkeit und der freie Wille. 2. Das physiopathologische Problem der Verantwortlichkeit: die Verantwortlichkeit und das Gehirn. 3. Die Verantwortlichkeit und die Kulpabilität. 4. Verantwortlichkeit und Nicht-Verantwortlichkeit. 5. Die psychischen Zentren der Verantwortlichkeit und die Zentren der Nicht-

Verantwortlichkeit. 6. Verminderte Verantwortlichkeit. II. Folgerungen aus dem Gesagten bezüglich des Hypnotismus, der Hysterie etc. — **J. Cartier, Revue critique de morale. p. 438.** — Analyses et comptes rendus. p. 95, 221, 357, 471. Périodiques. p. 107, 249, 377, 480.

6] **Archives de Psychologie.** Publiées par Th. Flournoy et E. Claparède. Genève, H. Kündig.

Tome IV, Nr. 14—16: C. Schuyten, Comment doit-on mesurer la fatigue des écoliers? p. 113. 1. Abschreibeexperimente. 2. Dynamometrische Experimente. 3. Aesthesiometrische Experimente. Schluss: Bei fast allen Versuchen, wodurch man die Ermüdung der Schüler messen will, existiert ein Fundamentalfehler, der das Resultat wertlos macht. Nur die ästhesiometrische Methode kann vor der Kritik bestehen. — **Th. Flournoy, Sur le panpsychisme come explication des rapports de l'âme et du corps. p. 129.** Der Panpsychismus hat grosse erkenntnistheoretische und metaphysische Vorzüge, trägt aber auf dem Gebiete der Erfahrungswissenschaft zur Erklärung der Beziehungen zwischen Leib und Seele nichts bei, da er den Dualismus der physischen und psychischen Ordnung nicht aufhebt. — **C. A. Strong, Quelques considérations sur le panpsychisme. p. 145. — A. Leclère, La genèse de l'émotion esthétique. p. 155.** 1. Die ästhetische Objektivation als Tatsache. Beweis für die Subjektivität des Schönen. 2. Prüfung der intellektualistischen, materialistischen und moralistischen Auffassung. 3. Definition der Bewunderung. Bestätigung der vorgelegten Theorie. Uebereinstimmung derselben mit den früheren weniger exakten Theorien. — Ihre Vorzüge. — **G. Sergi, Les illusions des psychologues. p. 206.** Die Psychologie bewegt sich auf falschen Bahnen, wenn sie psychologische Entitäten wie „Bewusstsein" und „Willen" annimmt und hierauf gestützt die menschlichen Handlungen interpretieren und beurteilen will. — **E. Claparède, Esquisse d'une théorie biologique du sommeil. p. 245.** I. Das Problem des Schlafes und die darauf bezüglichen Theorien. 1. Die Hypothesen des Mechanismus. a. Die zirkulatorischen, b. die neurodynamischen Theorien, c. Kritik dieser Hypothesen. 2. Autonome Theorien. a. Die biochemischen, b. die toxischen Theorien, c. die Theorie der Kohlensäureautonarkose. 3. Kritik der autonomen Theorien. a. Kritik der einzelnen Theorien im besonderen, b. allgemeine Kritik. II. Die biologische Theorie. 1. Der Schlaf als positive Funktion betrachtet. 2. Biologische Rolle des Schlafes. 3. Die biologische Natur des Schlafes. a. Reflex und Instinkt, b. der Instinkt des Schlafes. 4. Der Winterschlaf. a. Biologische Natur desselben, b. seine Verwandtschaft mit dem täglichen Schlafe. 5. Der Mechanismus des Schlafes. 6. Ursprung des

Schlafes. III. Schlaf und Hysterie. Resultat: Der Schlaf ist eine Abwehrfunktion, ein Instinkt, der den Zweck hat, den Organismus vor der Erschöpfung zu bewahren. Wir schlafen nicht, weil wir erschöpft sind, wir schlafen, um es nicht zu werden. — **R. Senet, Quelques considérations sur la nyctophobie chez les enfants. p. 350.** Die Nyktophobie ist gewöhnlich eine sekundäre Furcht, die eine primäre voraussetzt. Man fürchtet in vielen Fällen nicht sowohl die Nacht an sich, als vielmehr die Gefahren, welche die Dunkelheit mit sich bringen kann. Um die Nyktophobie zu beseitigen, muss man daher zunächst die primäre Furcht zerstreuen, welche Ursache derselben ist. — **A. Lemaître, A propos des suicides de jeunes gens. p. 358. — A. Dégallier, Notes psychologiques sur les Nègres Pahouins. p. 362.** 1. Lesen und Schreiben umgekehrter Buchstaben. 2. Malen. 3. Farbenauffassung. 4. Gedächtnis. 5. Ausdrucksbewegungen. 6. Spiel. 7. Begriffe von Gut und Böse. 8. Eigenschaften des Gemütes. — Faits et discussions: E. Claparède, Stéréoscopie monoculaire paradoxale. p. 222. — A. Lemaître, Suicide par intoxication philosophique. p. 223. — Th. Flournoy, A propos d'un songe prophétique réalisé. p. 226. — P. Bovet, Exemples de travail utile pendant le rêve. p. 369. — Th. Jonckheere, IIme Conférence belge pour l'enfance anormale. p. 371. — Bibliographie. p. 228, 380.

Tome 5, No. 17, 18: W. James, La notion de conscience. p. 1. Bewusstsein in gewöhnlichem Sinne existiert ebensowenig wie Materie. „Erkennen des Subjekts“ und „erkannte Sache“ lassen sich definieren, ohne etwas Transzendentes heranzuziehen. Der ontologische Dualismus zwischen Subjekt und Objekt, Vorstellung und Vorgestelltem ist falsch. Dinge und Gedanken sind nicht heterogen, sondern von demselben Stoffe. — **E. Claparède, La psychologie comparée est-elle légitime? p. 13.** 1. Konstante Verwechselung zwischen der Komplexität der Erscheinungen und dem Bewusstsein. — 2. Dunkelheit der neuen von den Physiologen vorgeschlagenen Sprache. — 3. Mechanische Uebertreibung. — 4. Die Unterdrückung der vergleichenden (Tier-)Psychologie führt zur Unterdrückung der menschlichen Psychologie. — 5. Die Ersetzung der psychologischen Ausdrucksweise durch die physiologische beruht meistens auf einer groben Täuschung. — 6. Die Unterdrückung der vergleichenden Psychologie macht jede Vergleichung der menschlichen Tätigkeit mit der tierischen unmöglich. — 7. Metaphysische Konsequenzen. — 8. Schluss: Die vergleichende Psychologie ist gerade so berechtigt wie die menschliche. — **F. Miller, Quelques faits d'imagination créatrice. p. 36. — L. Lemaitre: Fritz-Algar, Histoire et guérison d'un désordre cérébral précoce.** Ein Jüngling von 15 Jahren, an dem sich die Zeichen beginnender Gehirnzerrüttung, Alteration der Persönlichkeit, Autoskopien usw., bemerkbar machten, wurde auf hypnotischem Wege durch Substitution

einer neuen Persönlichkeit geheilt. — **W. Bechterew, Des signes objectifs da la suggestion pendant le sommeil hypnotique. p. 102.** — **W. Bechterew, Nouvel appareil pour l'examen de la perception acoustique. p. 108.** — **P. Cérésole, Le parallélisme psychophysiologique et l'argument de M. Bergson. p. 112.** Auf dem zweiten Philosophischen Kongress zu Genf suchte Bergson zu beweisen, die These des psychophysischen Parallelismus enthalte einen Widerspruch, der nur durch die Zweideutigkeit der Termini verhüllt werde. Dieser Beweis scheint nicht stringent zu sein. — **E. Claparède, L'agrandissement et la proximité apparents de la lune à l'horizon. p. 120.** 1. Ueberblick über die verschiedenen Erklärungsversuche. 2. Persönliche Beobachtungen. 3. Neue Erklärung. — Faits et discussions. p. 149. Bibliographie. p. 52, 166.

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Herausgegeben von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, Beyer. 1904.

12. Jahrgang, 6. Heft: M. Lobsien, Kind und Kunst. S. 467. Der Vf. glaubt experimentell nachgewiesen zu haben, dass allerdings im Kinde ästhetische Qualitäten schlummern, und dass treffende Massnahmen geeignet sind, diese zu entfalten und gegen unedle Einflüsse zu immunisieren. Das Wortschöne liegt dem Kinde ungleich näher als das Bildschöne. Ferner: die Voraussetzungen, welche die Förderer auf dem Gebiete der Kunsterziehung ohne weiteres vorwegnehmen, sind somit experimentell erwiesen; eine Kunsterziehung ist möglich. — **Stimmen zur Reform des Religionsunterrichtes. S. 490.** Leitsätze von P. Natorp. — **Thesen über den Religionsunterricht in höheren Schulen. S. 495.** Von P. Hauck.

NB. Herausgeber und Verlagsbuchhandlung teilen mit, dass die Zeitschrift mit dem nächsten Jahrgange in eine Monatsschrift umgewandelt werden soll.

13. Jahrgang, 1. Heft: S. Rubinstein, Die Energie als W. v. Humboldts sittliches Grundprinzip. S. 1. In der sittlichen Anschauung W. v. H.s lassen sich drei ineinandergreifende Momente unterscheiden. Die Energie als Grundlage, die Selbsttätigkeit als Mittel, die harmonische Ausbildung der Kräfte als Ziel. „Der Mensch war seinem Humanismus das Höchste, die Sittlichkeit war seiner Vornehmheit das Ehrwürdigste, und das Streben nach Harmonie war seinem Idealismus das Erhabenste.“ — **W. Rein, Zur Innenseite der Schulreform. S. 8.** Reformiert muss werden „auf dem Gebiet der Schulorganisation, des Lehrplans, des Lehrverfahrens und nicht zuletzt bei der Ausbildung der Lehrer“. — **J. Perkmann, Das religiöse Gefühl und seine Entwickelung unter dem Einflusse erziehenden Unterrichts. S. 12.** „Das religiöse Gefühl, in einer reinen geläuterten Form, zeigt sich als eine normale und wertvolle psychische Erscheinung, deren Pflege und Förderung darum zu den Aufgaben eines erziehenden Unterrichts gehört.“ — **M. Sawka, Ein Erziehungsfehler. S. 18.** Es ist dies die Vernachlässigung des Sprechens. —

A. Kräuter, Unser höheres Schulwesen in seinen Beziehungen zum Haus. S. 23. „Unser deutsches Schulwesen, wie es sich nun einmal ausgestaltet hat, verlangt den Beistand des Hauses und das Haus muss sich im Interesse unserer Jugend wohl oder übel dazu bereit erklären" (Bauer). — **Mitteilungen. S. 29.** 1. Aufsatzfabriken. 2. Die Vorzüge des gemeinsamen Unterbaues aller höheren Lehranstalten. — Besprechungen. S. 33.

2] **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.** Von E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1905.

20. Bd., 1. Heft: M. Glossner, Theologisches, Philosophisches und Verwandtes. S. 1. — E. Rolfes, Zur Kontroverse über den Wortlaut des Textes in der philosophischen Summe des hl. Thomas I, 13. S. 39. In dem Satze „Ergo ad quietem unius partis ejus (non) sequitur quies totius", der von den Handschriften verschieden geboten wird, muss nach dem Vf. das *non* wegfallen. — **Gr. v. Holtum, Die „contritio" in ihrem Verhältnis zum Busssakrament nach der Lehre des hl. Thomas. S. 45.** Nimmt Bezug auf Buchbergers: „Die Wirkungen des Busssakramentes nach der Lehre des hl. Thomas v. A." (Freiburg 1901). — **G. Graf, Philosophisch-theologische Schriften des Paulus al Râhib, Bischofs von Sidon. S. 55.** Arabische Uebersetzung des metaphysischen Traktats über die Existenz des Schöpfers, sein Wort und seine Person. — **Fr. ter Haar, Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probabilismus. S. 80.** „Zur Abwehr." — **N. Pietkin, Zur amerikanischen Psychologie. S. 100.** 1. Psychological Review. 2. The world-view of a scientist: E. Haeckels Philosophy by Fr. Thilly. 3. Harward psychological studies by H. Münsterberg. Vol. I. — Literarische Besprechungen.

2. Heft: M. Glossner, W. von Humboldts Sprachwissenschaft in ihrem Verhältnis zu den philosophischen Systemen seiner Zeit. S. 97. „Die moderne Sprachwissenschaft krankt bei allen Fortschritten in der Erkenntnis des Charakters und Baues der Sprachen, wie wir sie unleugbar bei Humboldt, Schlegel u. a. finden, an dem Einfluss der modernen philosophischen Systeme, wodurch ihr die Einsicht in das wahre Wesen der Sprache und ihren Zusammenhang mit dem Geiste verschlossen blieb." Einen tieferen Einblick dagegen gewährt die Auffassung des Aristoteles und Thomas vom Wesen der Sprache. — **G. Graf, Philosophisch-theologische Schriften des Paulus al-Râhib, Bischofs von Sidon. S. 160.** Ueber die „Unität und Union". — Literarische Besprechungen. S. 179. — N. del Prado, De b. V. Mariae sanctificatione. S. 238. Commentatio in D. Thomae Summa theol. p. 3. q. 27.

3] **Kantstudien.** Herausgeg. von H. Vaihinger und Br. Bauch. Berlin, Reuther & Reichard. 1905.

10. Bd., 1. u. 2. Heft: G. Gerland, I. Kant, seine geographischen und anthropologischen Arbeiten. S. 1. In Königsberg reifte jener Kritiker, „welcher zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit auf dem Gebiete des Geistes, der Welterkenntnis und Weltauffassung das Alte, Uranfängliche, welches die Menschheit seit ihrem Anbeginn beherrscht hat, als unwahr und unbrauchbar erkannte, der es beseitigte und ein neues Leben heraufführte.

Dieser Mann war Kant.“ — **Fr. Staudinger, Der Gegenstand der Wahrnehmung. S. 44.** Gegen Messer wird die Behauptung des Vf.s (Kantstudien 1. Heft S. 21) verteidigt, „dass Kant die psychologische Betrachtungsweise mit der kritischen vermenge“. — **H. Renner, Der Begriff der sittlichen Erfahrung. S. 59.** Br. Bauch behauptet, dass nach Kant „der Inhalt der Handlung selbst ganz gleichgültig gegen ihren Wert, absolut wertindifferent ist, dass der Wille, das Wollen allein, die reine Form, der sich um der Pflicht willen selbst bestimmt, das allein Wertentscheidende ist.“ Dagegen zeigt Vf., „dass zum Begriff der sittlichen Handlung es nicht nur gehört, zu handeln, sondern auch gut zu handeln.“ — **Tim Klein, Hamlet und der Melancholiker in Kants „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“. S. 76. — Br. Bauch, Euckens philosophische Aufsätze. S. 87. — M. Ascher, Renouvier und der französische Kritizismus. S. 92. — E. v. Aster, Der 10. Band der Berliner Kant-Ausgabe. S. 96. — H. Vaihinger, Das Kantjubiläum im Jahre 1905.** I. Festfeiern, 14 in Königsberg, 47 ausserhalb. II. Festpublikationen. A. Festartikel in Tageszeitungen. B. Artikel in Zeitschriften. C. Einzelschriften. — **Fr. Jünemann, Kants Tod, seine letzten Worte und sein Begräbnis. S. 156.** — Rezensionen. S. 163. — Selbstanzeigen. S. 225. — Mitteilungen. S. 236.

3. Heft: Festschrift zu Schillers hundertstem Todestage. O. Liebmann, In Schillers Garten. Gedicht. **R. Eucken, Was können wir heute aus Schiller gewinnen? S. 253.** — **Fr. A. Schmid, Schiller als theoretischer Philosoph. S. 261.** — **J. Cohn, Das Kantische Element in Goethes Weltanschauung. S. 287.** Schillers philosophischer Einfluss auf Goethe. — **Br. Bauch, Schiller und die Idee der Freiheit. S. 346.** — **H. Vaihinger, Zwei Quellenfunde zu Schillers philosophischer Entwickelung. S. 373.** I. Eine Disputation in der Karlsschule, bei welcher J. F. Schiller unter den Respondentes erscheint. II. Ein Freimaurerliederbuch als Quelle des Liedes an die Freude? — **M. Runze, K Rosenkranz über Schiller. S. 390.** — Schillers letztes Bildnis. S. 390. Von S. Jagemann auf dem Totenbette. — **Das Schillerporträt von G. v. Klügelgen. S. 396.** — **W. Windelband, Schillers transzendentaler Idealismus. S. 398.** — **T. Klein, Kant und Schiller. S. 412.** Gedicht.

Miszellen und Nachrichten.

Der Hund und sein „Verstand". Allen Hundefreunden gewidmet von F. Knickenberg. Cöthen, Schettler. 1905.

Der Vf. dieser Schrift bietet hier „eine Erklärung der Lebensäusserungen des Hundes in Hinsicht auf das ihnen zu Grunde liegende ‚Wollen', ‚Erkennen' und ‚Begreifen'."

Diese Erklärung muss um so freudiger begrüsst werden, als sie von einem Manne gegeben wird, der nicht etwa bloss gelegentlich mit dem Hunde verkehrt, das Benehmen des Hundes nicht vom Hörensagen, etwa aus Jagdgeschichten, kennt, sondern als Hundefreund sich sein Leben lang eingehend mit dem Hunde beschäftigt, denselben genau beobachtet, auf die Probe gestellt, mit ihm experimentiert hat, und gerade zu dem Zwecke, seinen Verstand kennen zu lernen. Seine Erklärung muss also als die eines Fachmannes im eminentesten Sinne angesehen werden. Ob sie freilich von unseren Monisten und Darwinisten, die sich so laut ihrer Voraussetzungslosigkeit und exakten Forschung rühmen, angenommen werden wird, ist eine andere Frage: sie würde ja ihre eingefleischten Vorurteile gründlich vernichten. Sie beharren bei der Vermenschlichung des Tieres, wenn auch die hervorragendsten Tierpsychologen, ein Altum, ein Wasmann, ein Ettlinger, ein Thorndicke u. a., gestützt auf die schlagendsten Tatsachen, den Verstand der Tiere ausgeschlossen haben, wenn selbst die feinsten Methoden der neueren experimentellen Psychologie den „klugen Hans" in Berlin entlarvt haben, wenn der bedeutendste Psychologe der Gegenwart, Wundt, die Vermenschlichung des Tieres, der er früher selbst huldigte, aufgegeben hat und mit allen Mitteln seiner Wissenschaft bekämpft, so macht dies viele in ihrer vorgefassten Meinung nicht irre: sie wollen die Wahrheit nicht sehen.

Einem naheliegenden Einwand, der gegen die Erklärungen unseres Vf.s vorgebracht werden könnte, dass er es nämlich von vorneherein darauf abgesehen habe, dem Hunde den Verstand abzusprechen, begegnet er im Schlussworte selbst:

„Wer unbefangen den Schilderungen und Erwägungen gefolgt ist, wird einsehen müssen, dass wir an keiner Stelle verkennen, dass gerade der Hund mit den Dingen seiner wechselvollen Umgebung harmonisch zu verkehren und sich zweckmässig an ihnen zu betätigen imstande ist."

Das Endergebnis seiner Untersuchungen fasst er in folgenden Sätzen zusammen:

„Wir haben gefunden, dass der Hund nie selbständig, nie aus einem inneren Willensakte, nie aus Selbstbestimmung in Tätigkeit tritt, sondern dass der Anlass für seine Lebensäusserungen in einem auf seine Tätigkeit abzielenden Sinnenreize liegt; dass er stets nur den Sinnenreizen und den in ihm vorhandenen resp. durch Sinnenreize in ihm veränderten Dispositionen der Nerven entsprechend handelt, einmal wie das andere Mal, dass er über das augenblickliche, seiner natürlichen oder ihm vom Dresseur gesetzten Bestimmung entsprechende Bedürfnis nicht hinausgeht, nie nach Besserem strebt, nie für die Zukunft sorgt. Beim Hunde herrscht ein seiner Umgebung entsprechendes ewiges Einerlei; kein Sinnen und Trachten, kein Ordnen, kein Verbessern, kein Fortschritt ist bei ihm zu finden; er kennt keine edleren Beweggründe, keinen Wissensdrang, keine Sitte, kein Streben nach Ueberirdischem, keine Religion. Der Hund ist also kein zwecksetzendes Wesen und deshalb kann er auch kein wollendes, kein reflektierendes, kein denkendes Wesen sein.“ 136 f.

Den Beweis für diese Sätze aus den beigebrachten Beobachtungen und Experimenten halten wir für so stringent, dass er an Exaktheit gar manche naturwissenschaftliche Forschungen, die doch ganz allgemeiner Geltung sich erfreuen, weit überragt.

Bevor wir einige der schlagendsten Argumente des Vf.s vorführen, wollen wir jedoch eine Bemerkung nicht unterdrücken. Er spricht in den angeführten Sätzen, sowie auch durchgängig in der ganzen Abhandlung von Einflüssen der Sinnenreize auf die Nerven, von Gehirndispositionen, welche sämtliche Leistungen des Hundes zu erklären vermöchten. Er geht noch weiter und nennt den Hund eine „lebendige Maschine“, in dem Sinne, dass der Organismus

„einen aus Teilen zusammengesetzten Körper“ darstellt, „der auf einen bestimmten äusseren Anlass vermöge der Einrichtung, des Zustandes, den er von dem Meister zu diesem Zwecke erhalten hat, und mittels einer in den Organismus hineingelegten Kraft in bestimmter Weise in Wirkung tritt.“ 137.

Das erinnert lebhaft an die Auffassung des Tieres durch Cartesius und in neuester Zeit durch A. Bethe, der in den Tieren nur Reflexmaschinen anerkennen will.

Ich glaube nicht, dass der Vf. dieser irrigen Auffassung huldigt; denn gelegentlich spricht er auch von einer übermateriellen Kraft. Dieselbe kann nur die Seele des Tieres sein, die ja auch allein Sinnenreize in Empfindungen umsetzen kann; der Instinkt lässt sich nur als seelisch-körperliche Disposition verstehen. Der Vf. ist eben kein schulgerechter Philosoph und bedient sich darum manchmal solcher Ausdrücke, welche nach Schulgebrauch als nicht ganz korrekt bezeichnet werden könnten: das setzt aber die Bedeutung seiner Schrift nicht herab, sondern erhöht sie. Er ist ohne vorgefasste philosophische Anschauungen mit der Unbefangenheit des strengen Beobachters an die Aeusserungen des Hundes herangetreten, und deshalb beruht seine Arbeit wirklich nur auf konstatierten Tatsachen.

Am bewunderungswürdigsten sind die Leistungen des Jagdhundes, und es ist, wie der Vf. bemerkt:

„schwer zu sagen, was bewunderungswürdiger ist: die Leistungsfähigkeit des Hundes oder die des Menschen, der ihn zu solchen Leistungen bringt. Jedenfalls steht der ferm dressierte Jagdhund über allen anderen Hunden, und der ‚kunstreichste' Zirkushund und der ‚gelehrteste Pudel' reichen nicht an ihn heran." 107.

Es sind nun freilich nur wenige, die sich zu allen Leistungen abrichten lassen, aber schon eine jede einzelne ist für sich bewundernswert. Der Vf. führt deren acht an:

„Der Jagddienst des Hundes besteht darin, dass der Hund unter unbedingtem Appell: 1. auf Befehl (oder Schuss) an einem ihm angewiesenen Platze verweilt, bis er abgerufen wird . . . 2. dass er Wild sucht (eine bestimmte Gattung) und das gefundene anzeigt (vorsteht), oder es hetzt (stöbert). 3. dass er eine verfolgte und eingeholte Beute zu Wasser und zu Lande, lebend oder nach dem Abwürgen dem Jäger bringt, dass er — wo dies nicht möglich — sie niederreisst oder stellt und hiervon dem Jäger durch seine Stimmlaute Mitteilung macht, dass er diese Beute bis zum Eintreffen des Jägers nicht verlässt und sie event. verteidigt, oder dass er den Jäger zu einer gefallenen Beute hinweist. 4. dass er auf Befehl Fährten von krank geschossenem Wild verfolgt. 5. dass er Füchse aus ihren Bauen treibt oder sie dort stellt oder würgt (Teckelarbeit). 6. dass er Raubzeug würgt, wo immer er es trifft; dass er abgelegte Gegenstände bewacht und verlorene wiedersucht. 8. dass er seinen Herrn in der Gefahr schützt und ihn aus der Not rettet." 106 f.

Wir wollen uns die Erklärungen nur von einigen dieser Kunststücke geben lassen.

Das Sichniedersetzen oder -Legen (down-machen) wird dem Hunde dadurch beigebracht, dass man ihn oft unter dem Kommando: Setz dich! niederdrückt. Dass er das Kommando nicht versteht, sieht man daraus, dass man auch Hetz dich! oder Quatsch dich! sagen kann.

Das „Verlorensuchen" ist nur eine Modifikation des Apportierens und wird durch eine Erweiterung der Dressur beigebracht:

„Hat man den Hund im Apportieren ferm gemacht, so nimmt man ihn — nach Oberländer — mit hinaus. Im Fortschreiten lässt man den mitgenommenen Apportierblock fallen, geht 20—30 Schritt weiter, heisst den Hund sich setzen und kommandiert: Verloren! Unter Wiederholung dieses Kommandos geht man einige Schritte zurück und kommandiert: Verloren! Apporte! Darauf apportiert der Hund, und nach einiger Uebung gibt das Kommando: Verloren! dem Hunde einen Reiz, auf welchen er den ‚zurückgebliebenen' Apportierblock aufnimmt und herbeibringt. In dieser Uebung wird also nur das Kommando (der Schallreiz) verwechselt und die Form für die Befriedigung des Apporttriebs auf den weiter entfernt liegenden Block erweitert." 124 f.

Eine bewusste Vorstellung von dem zu suchenden Gegenstande, z. B. vom Stocke, wenn etwa „Stock! Verloren!" kommandiert wird, hat der Hund nicht.

„Unter 46 Fällen irrte sich mein Hund, der hierin vieles leistete, 33 Mal.“

Nicht wesentlich verschieden von diesem „Verlorensuchen“ sind die erstaunlichen Leistungen der weltberühmten Bernhardinerhunde. Wie geschulte Jagdhunde verschneite Hasen aufsuchen und apportieren, so die darauf abgerichteten Bernhardiner verschneite, der Todesgefahr ausgesetzte Menschen. Der Jagdhund geht noch weiter als der Bernhardiner, „er setzt sogar sein Leben den Angriffen eines angeschossenen Bassen aus.“

Wenn erzählt wird, dass ein Hund durch sein Bellen die schlafende Familie vom Tode im Feuer des brennenden Hauses rettete, so ist ja klar, dass das schreckliche Schauspiel ihn reizte. Wenn ein Hund das Kind des Hauses aus dem Wasser rettete, in das es gefallen war, so beweist dies nur, dass der Hund ein besonders leidenschaftlicher Apporteur war und grosse Anhänglichkeit an das Kind besass. 134.

Lassen wir uns vom Vf. noch einige andere scheinbar wunderbare Leistungen des Hundes mit fachmännischem Verständnisse analysieren.

Ein sehr fürsorgliches Verfahren scheint das Begraben, Verscharren der Fleischstücke zu sein, die der Hund nicht auf einmal auffressen kann. Er bewahrt sie sich offenbar für die Zukunft auf.

„Ist das,“ fragt der Vf., „etwa ein bewusstes, absichtliches Aufheben und Verwahren?“

Und er antwortet:

„Zunächst gibt uns das kunstgerechte Einscharren zu denken; jeder andere Hund macht es ebenso gleich beim ersten Male ohne Unterricht, denn es wird vor jedem anderen Hunde verheimlicht. Und beobachtet habe ich trotz aller Mühe noch nie, dass ein Hund einen von ihm verscharrten Knochen wieder aufgesucht hätte. Dagegen habe ich einen Vorfall beobachtet, der mir deutlich zeigte, dass der Hund eine Absicht und eine Zweckerkenntnis in bezug auf sich selbst nicht haben kann. Als ich einst mit meinem Hunde eine Sommerwirtschaft auf einem entfernten Dorfe besuchte, traf ich dort einen befreundeten Lehrer mit seinen Schülern. Von letzteren bekam mein Hund so viel Koteletteknochen, daas er sie nicht alle verzehren konnte; den Rest derselben vergrub er dann, einen nach dem andern und jeden besonders — im Busquett des Gartens — hier an fremdem Orte, wo es offenbar für ihn doch nichts nützen konnte.“ 10 f.

Wie zweckmässig benimmt sich der Hund, wenn er einer Maus, wenn er einem Maulwurf auflauert?

„Wie versteinert steht der Hund vor dem Mauseloch und lässt die Maus erst so weit herauskommen, dass sie ihm nicht mehr entschlüpfen kann.“ „Der in der Erde arbeitende Maulwurf sieht nichts, empfindet aber vermittels seines feinen Gehörs jeden Tritt in der Nähe des Maulwurfshaufens. Sollte das der Hund wissen? denn er geht, wenn er einen Maulwurfshaufen sich bewegen sieht, so leise darauf zu, als wenn er auf Eier träte. Wer hat ihm das Zweckmässige seiner Handlungsweise gegenüber der Maus und dem Maulwurf begreiflich gemacht? Etwa die Erfahrung? Er macht es aber beim ersten Male gleich so. Es kann ihn also nur der Instinkt führen, dass er hierbei so viel als möglich Bewegungen vermeidet, um keine Sinnenreize zu erzeugen.“ 11.

Bei der Verfolgung ist der Instinkt bzw. der nächste Sinnenreiz so mächtig, dass er zu ganz unsinnigem Gebahren führt:

„Als ich eine Gummimaus, die man mittels eines Zwirnsfadens bewegen konnte, an den Boden stellte, stürzte mein Teckel, ein fermer Mäusejäger, sofort darauf los, freilich um ebenso geschwind mit beleidigter Miene wieder umzukehren. Als ich aber die Maus bewegte, sprang er wieder ein und fasste sie, liess sie jedoch sofort wieder fallen. Hierauf setzte ich die Maus in die Küche unter den Spülstein, lockte den Teckel, der die Maus sofort eräugete und zusprang, aber einen Schritt vor ihr wieder umkehren wollte. In demselben Augenblicke bewegte sich die Maus, flugs hatte er sie gepackt, liess sie aber verächtlich wieder fallen. In gleicher Weise liess er sich später immer wieder täuschen. Wo war da sein Erkenntnisvermögen, das doch bezüglich der Mäuse hätte besonders ausgebildet sein müssen." 12.

Ein besonders auffallendes Zeichen vom Hundeverstand ist, wie es scheint, die oft beobachtete Tatsache, dass der Hund regelmässig am Sonnabend zum Schlächter läuft, da an diesem Tage meist geschlachtet wird, wobei etwas für den Hund abfällt.

„Weiss der Hund, dass es Sonnabend ist?" Nein. „Am Sonnabend wird beim Schlächter Fleisch ein- und ausgetragen, am Sonnabend fliesst das Blut auf die Strasse, am Sonnabend wird im Hause mit Fleisch hantiert, alles Reize, die dem Hund nicht verraten, dass es Sonnabend ist, die aber wohl seinen Nahrungstrieb wachrufen, den er gerade infolge dieser Reize in Gemässheit der erhaltenen Anpassung durch Auskundschaftsbewegungen zum Schlächterladen hin zu befriedigen sucht. Uebrigens erscheint uns seine Handlungsweise so bestimmt, weil man nicht scharf genug beobachtet; man merkt eben nicht, wie oft er auch in der Woche kommt, weil er dann mangels frischen Fleischgeruchs etc. nicht so aufdringlich ist." 14.

Letztere Bemerkung scheint uns von grosser Wichtigkeit; denn es werden auch Fälle berichtet, wo der Hund den Tag genau einhielt, ohne vom Geruch geleitet werden zu können. Es wurde mir von glaubwürdigen Zeugen erzählt, dass ein Hund jeden Samstag dem Geistlichen, der von der Stadt aus auf dem nahegelegenen Dorfe den Sonntagsgottesdienst abhielt, entgegenkam, um das Stückchen Wurst, das er da bekam, entgegenzunehmen. Hier kann der Fleischgeruch des Metzgerladens nicht angezogen haben, sondern der Hund wird wohl manchmal auch in der Woche nach dem bekannten Leckerbissen gespäht haben. Freilich ist der Geruch des Hundes so fein, dass er möglicherweise auch schon aus der Ferne den Wohltäter gewittert hat. Der Sonnabend bringt übrigens auch schon an und für sich ein besonderes Gebahren der Hausbewohner mit sich, an denen wohl der Hund seine gute Stunde erkennen konnte. Sollte nicht auch bei dieser Einhaltung der Zeit jenes geheimnisvolle Zeitbewusstsein mitspielen, welches z. B. die Vögel und andere Wandertiere antreibt, zu ganz bestimmter Zeit ohne irgend welche sichtliche Veranlassung von aussen zum Aufbruch treibt?

Mit dieser Frage hängt eine andere, über die Orientierung des Hundes zusammen.

„Hunde finden einen stundenlangen Weg zur Heimat, auch wenn sie ihn noch nie gewandert sind. Dabei macht es keinen Unterschied, ob der Marsch bei Tag oder bei Nacht geschieht, ob er auf angelegten Wegen oder quer durch Feld und Wald zu machen ist. Was befähigt sie dazu?"

Der Vf. bemerkt mit Recht:

„Diese interessante Frage betrifft nicht allein den Hund, sondern auch viele andere Tiere. Wer zeigt z. B. den Wasserfledermäusen, welche sich den ganzen Sommer am Wasser aufgehalten haben, den Weg zu einer Kalkhöhle? Wie finden Junge diese Höhle, die sie noch nie gesehen? Wer führt im Herbst die Schwalben nach Senegambien, die Wachtel zum Kap der guten Hoffnung, die Nachtigall ins Niltal, den Storch ins Innere Afrikas? Wer leitet sie bei Nacht und Nebel, und wer bringt sie alle zurück zum alten Stande? Wer zeigt der Wasserschildkröte, die eben dem Ei entschlüpft ist, den geraden, oft stundenlangen Weg zum Meere? Wer führt die Antilopen Afrikas und die Büffel Amerikas auf ihren bestimmten Wanderungen . . .?"

Der Vf. weist nach, und es ist ja evident, dass nicht Erfahrung, nicht Ueberlegung sie leiten kann.

„Und da bleibt nichts anderes übrig, als das Orientierungsvermögen im Instinkte zu suchen. Gerade die Fähigkeit des Orientierens stützt nicht wenig die Theorie vom Instinkt."

Damit ist freilich eine innere Erklärung über die geheimnisvolle Erscheinung nicht gegeben; denn der Instinkt ist eine psychische körperliche Disposition, er wirkt durch die Erkenntnis; woran sich die Tiere orientieren, müsste erklärt werden. Aber für unseren Zweck reicht es hin, die Wirkung des Instinkts als allein zulässig mit Ausschluss zielbewussten Strebens erkannt zu haben. Wir müssen schliessen: die Tiere müssten eine über alle menschliche Vernunft gehende Erkenntnis besitzen, sie müssten übermenschliche Einsicht besitzen, wenn Berechnung und Ueberlegung ihrem Orientierungsvermögen zu grunde läge.

Erkennt der Hund, dass er seiner Freiheit beraubt ist? Es könnte so scheinen, denn sie suchen sich von der Kette loszumachen, die Türe zu öffnen, sie sträuben sich gegen Anbinden und Einsperren. Doch geschieht dies alles ohne Verständnis. Denn

„wird er mit seinem Herrn gleichzeitig eingesperrt, so ist ihm die Freiheitsberaubung gleichgültig, wenn er auch seinen Herrn weinen und jammern sieht. Bindet man einen still liegenden Hund an, so wirkt das, auch wenn er es sieht, gar nicht auf ihn." 21.

Erst wenn er davonlaufen will und ein Hindernis findet, zerrt er und beisst er in die Kette. Aber dies ohne alle Einsicht. Denn wenn er Verstand hätte, würde er nach den ersten Angriffen auf dieselbe die Erfolglosigkeit einsehen; er nagt aber stundenlang daran. Er nagt bloss an der straff gespannten Kette oder Leine, nicht an der schlaffen, die

seine Sinne nicht reizt. Er beisst dann auch in alles, was er fassen kann, wenn es auch seine Freiheit nicht beeinträchtigt, er beisst nur in das an seinem Halse hängende Kettenende, nicht in die Leine, welche die Kette am Haken befestigt. Er begreift nicht, dass man den Ring der Kette nur vom Haken abzuheben hat, um frei zu werden, wenn er dies auch noch so oft gesehen hat. Gegen Fremde stürmt er wieder an, obgleich die Kette ihn zurückhält; er richtet seinen Angriff nicht auf die hindernde Kette oder Leine, sondern auf den Menschen; wirft dieser mit einem Stein oder Knittel nach dem Hunde, so richtet er seinen Angriff auf diese Gegenstände.

Aber die Hunde öffnen die Türen in ganz zweckmässiger Weise, indem sie z. B. auf die Klinke springen? — Gewiss; aber den Mangel an jeder Einsicht beweist folgender Umstand:

„Ist eine Tür so weit angeschoben, dass ein Lichtspalt nicht mehr erscheint, so drückt (springt oder kratzt) er jedesmal dagegen, auch dann, wenn die Tür nach innen aufgeht und dadurch erst recht ins Schloss schlägt.“ 23.

Aber die Hunde verstehen auch verschlossene Türen zu öffnen! Gewiss;

„aber von einer auf Einsicht und Ueberlegung beruhenden Handlung kann hierbei keine Rede sein.“

„Ihre ganze Kunst besteht nur darin, dass sie mit den Vorderläufen gegen das Türschloss springen, wodurch in der Regel die Drücker herabgedrückt werden und die Tür auffliegt. Klemmt sich die Tür etwas, so springen sie vergeblich und wissen sich nicht zu helfen, ein Beweis; dass sie nicht begreifen, dass zum Türöffnen das Herunterdrücken der Türdrücker und das Fortschieben resp. das Nachsichziehen der Tür erforderlich ist.“

Sie kommen auch nicht von selbst auf den Gedanken, durch Anspringen die Türe zu öffnen, sondern entweder führt sie der Zufall oder die Nachahmung dazu. Selbst Katzen, die doch an „Intelligenz“ dem Hunde nachstehen, springen auf die Klinke der Türe, um sie zu öffnen; sie setzen dieses Verfahren fort, wenn es wegen des Verschlusses der Türe auch ganz erfolglos ist.

Die Türe zuzuschlagen, wenn er von einem fremden Hunde verfolgt wird, lernt der Hund nie, obgleich dies ungleich leichter wäre als das Oeffnen.

Sehr geschickt greift der Hund seine Feinde, die er bereits beim ersten Anblick ohne alle Erfahrung als solche erkennt, an:

„Die Katze, die beissen und kratzen kann, im Kreuz, — Pferde, Esel, Ochsen, Kühe, die ausschlagen können, am Maul, — Schafe beisst er nicht in die Wolle, sondern in die Läufe, — den Fuchs würgt er, — gleich grosse oder kleinere Hunde fasst er am Nacken.“

Aber

„das alles macht der Hund beim ersten Male, als er von der Zweckmässigkeit seiner Handlungsweise noch nicht überzeugt sein konnte, sofort ganz form-

vollendet. Wiederholt habe ich Hunde in solche erste Angriffe geführt, um mich davon zu überzeugen. Allerdings macht die Erfahrung hierbei den Hund in seiner Handlungsweise fertiger; das beruht aber nur auf Anpassung seines Instinktes, nicht auf Einsicht. Denn auch der gewandteste Hund beisst immer wieder in den schlagenden Stock, während er doch in diesem Falle anderswo angreifen müsste." S. 26 f.

Merkwürdig ist das Benehmen des Hundes, wenn er einen andern feindlichen Hund herankommen sieht. Er drückt sich platt an die Erde; wenn der andere aber auf Schrittweite gekommen ist, erhebt er sich plötzlich mit einem Ruck und macht sich so gross als möglich. Dadurch wird der andere stutzig, erschrickt und läuft davon. „Sollte hierin eine absichtliche Bangemacherei zu finden sein?"

Schon die jungen Welpen, besonders auffallend die jungen Kätzchen, drücken sich beim Spiel an den Boden, um aufzulauern und sodann in einem Satze anzuspringen. Diese kann doch noch keine bewusste Absicht leiten.

Als ein Zeichen von Intelligenz sieht man es an, dass der Hund die Breite des Grabens zu taxieren weiss, den er überspringen kann, er sucht die schmäleren Stellen auf, um darüber zu springen, er bemisst auch nach der Breite des Grabens die Stärke und Weite des Sprunges.

Aber wenn er Verstand hätte,

„müsste er doch einsehen, dass ein schmaler, aber sehr tiefer Graben für ihn nicht so gefährlich ist, wie ein breiter, nicht so tiefer Graben. Die Tiefe aber gibt ihm den Schrecken, und ich habe Hunde gesehen, die ganz ängstlich in den tiefen Graben schauten und ihn dann in hohem, viel zu grossen Bogen übersprangen, obschon sie ihn fast hätten überschreiten können." 29 f.

Der Hund hat doch menschliche Gefühle!

„Erhält ein dressierter Hund von seinem Herrn Strafe ausgeteilt oder angedroht, so nimmt er eine Miene an als ein armer, reumütiger Sünder. Zeigt das nicht Bewusstsein von Schuld, also Reue?"

„Wäre er der Reue, der Erkenntnis und eines Missfallens des durch seine Tat begangenen Unrechts fähig, so sähe man doch auch wohl einmal eine reumütige Miene des Hundes, ohne dass die strafende Gerechtigkeit vor ihm stünde." „Wie kommt es aber, dass ein Hund, der eine Unart begangen, von der niemand weiss, unter Umständen eine verlegene Miene macht, als wenn ihm sein Gewissen schlüge, z. B. hat er gestohlen und sein Herr kommt dazu, so kriecht er ihm zu Füssen und macht eine Miene, als wenn er schon geprügelt würde." 69.

Der Hund soll in seinen Mienen die verschiedensten Affekte ausdrücken. Aber dass dies reine Mitbewegungen sind, zeigt die Tatsache, dass der Hund durch seinen Gesichtsausdruck nicht, wie der Mensch, täuschen kann.

„In der Miene des Hundes liegt stets Wahrheit. Noch nie ist beobachtet, dass die Ruhe oder Erregung des Hundes, die seine Miene, sein Zähnefletschen, sein Haarsträuben, das Einklemmen seines Schwanzes ausdrückte, nicht vorgelegen hätte." 64.

Aber er zeigt doch Missgunst, Neid, Eifersucht; so wenn sein Herr einen andern Hund streichelt. Allerdings; zu solchem Gefühle ist aber kein Verstand erforderlich. Dass der gekränkte Hund keinen Verstand besitzt, zeigt der Umstand, dass er sich auch aufregt, wenn der Hund bloss zum Schein den andern Hund oder auch eine Katze liebkost.

Aber eine „beleidigte" Miene setzt doch Verstand voraus! Freilich ein gekränktes „Ehrgefühl". Aber den Hund darf man ruhig schelten: „Lump", „Hexe", „Dieb". Es rührt ihn nicht, wenn er geschoren ist, wie ein Narr, wenn man ihm Bändchen und Mäntelchen umhängt, und auch die anderen Möpse und Pudeln kichern nicht darüber. . . „Die grössten Schmeicheleien in rauhen Tönen sind ihm herbe Strafreden," und seine Mienen zeigen den beleidigten Sünder.

Versteht aber nicht der Hund die Mienen seines Herrn?

„Der Hund schaut seinen Herrn an, d. h. ins Gesicht, in die Augen, zum Munde, und zwar mit einem ‚verständnisvollen', ‚fragenden' Blicke, als wenn er die Miene, die Blicke und die Worte verstände und begriffe."

„Dieses Hinschauen beweist noch lange nicht, dass sich der Hund auch bewusst sei, von dort Befehle zu erhalten, wie etwa ein taubstummer Mensch mit Bewusstsein seinem Gegenüber etwas vom Munde abliest. Die Dressur hat in dem Hunde die Gesetzmässigkeit begründet, Triebe nur in Gemässheit von Sinnenreizen, aus den Bewegungen vom Herrn zu befriedigen. Diese erhält der Hund aber in der Regel aus dem Munde und Mienenspiele des Herrn." 85.

Vielleicht lässt sich sagen, dass auch ohne Dressur der Hund schon ein gewisses Verständnis für das Mienenspiel des Menschen hat. Die Mienen sind der naturgemässe körperliche Ausdruck für die seelischen Affekte und darum auch ohne Erfahrung für andere, selbst für Tiere, verständlich. Der Ausdruck der Freude im Gesichte muss ohne weiteres auch das Tier anziehen, die Mienen des Zornigen dasselbe abstossen, erschrecken.

„Die Mienen versteht er jedenfalls nicht bewusst. Statt vieler wollen wir nur einen Punkt anführen. Das Anschlagen der Flinte bringt den passionierten Jagdhund in Positur, jedes Mal auch in der Stube, wo er starren Blicks gegen die Wand schaut, gegen die man die Flinte richtet, selbst dann noch, wenn man dabei eine Miene macht, die deutlich genug sagt, dass man ihn nur foppen will." 86.

Noch etwas müssen wir von der Elternliebe der Hunde sagen.

Sehr zärtlich ist die Hündin für ihre Jungen besorgt. Diese Sorgfalt zeigt sich schon, bevor sie geworfen hat.

„Naht ihre Zeit heran, so beschafft die Hündin eine geeignete Lagerstätte für die Jungen, ihr Nest; sie selbst richtet es her in einer möglichst dunkelen Ecke, die sie erforderlichen Falles mit Stroh und sonstigen Unterlagen ausfüllt."

„Geht sie hierbei mit Einsicht zu Werke? Bejahen wir die Frage, so geben wir damit zu, dass die Hündin sich bewusst ist, dass sie Junge werfen wird und dass sie weiss, was für das Wohlbefinden der Jungen erforderlich ist. Es handelt nun aber eine Hündin ebenso, wenngleich sie noch nie ein Wurfbett

gesehen, wenn sie ganz allein aufgewachsen ist, also weder Erfahrung noch Unterricht haben konnte."

Dass lediglich der Instinkt und nicht Einsicht sie leitet, zeigt das gelegentliche Fehlverfahren: Eine dem Vf. bekannte Hündin nistete immer wieder unter die Pferdekrippe, obgleich die Jungen den Hufen der Pferde ausgesetzt waren.

Aber besondere Sorgfalt lässt die Mutter den geworfenen Jungen angedeihen:

„Sie wärmt und nährt sie und schützt sie in einer mutigen Weise, dass es den Anschein gewinnt, als wenn sie aus reiner Liebe handelte."

Aber sie erkennt sie nicht einmal als die ihrigen; man kann ihr selbst nach 14 Tagen noch fremde unterschieben, wenn man nur die ganze Gesellschaft mit derselben Salbe einreibt, mag die Färbung sie noch so kenntlich machen. Sie sorgt nur bestimmte Zeit für die Welpen, später schlägt sie dieselben ab, kümmert sich nicht mehr um sie, behandelt sie sogar feindselig. Diese Erscheinung tritt besonders auffällig bei Katzen hervor, die ihre Jungen womöglich noch zärtlicher pflegen. Nach bestimmter Zeit wird die Mutter so feindselig gegen ihr Junges, dass, wenn dasselbe im Hause behalten wird, die alte das Haus, ihr Heim meidet, das früher so geliebte Junge kratzt und beisst.

Die mütterliche Fürsorge überträgt sich auch auf fremde Hündchen, wenn dieselben durch jämmerliches Heulen den Pflegetrieb der fremden Mutter wachrufen. Wie wenig Ueberlegung dabei mitwirkt, zeigt folgender Fall:

„Als ich einst einen sechswöchigen Welpen zugesandt bekommen und dieser in seiner Kiste jämmerlich heulte, versuchte meine alte Hündin, ihn durch Lecken zu beruhigen. Plötzlich rannte sie fort und holte einen dicken Knochen. Hätte ein bewusstes Einsehen sie dazu veranlasst, so hätte sie einsehen müssen, dass ihre Mühe vergeblich war, da der Welp den Knochen nicht fressen konnte." 52.

Warum ist denn auch nur die Mutter so besorgt für ihre Jungen? „Meine Hunde waren stets mürrisch gegen die Jungen." Die Kater fressen sogar ihre Jungen. Umgekehrt bei den Tieren, z. B. Vögeln, wo die Pflege beider Eltern nötig ist, teilen sich die Eltern in die Pflege.

Nach all dem Gesagten muss jeder, der nicht von Vorurteilen ganz verblendet ist, gestehen, dass der Vf. seine These über den Verstand des Hundes unwiderleglich bewiesen hat.

Die Seele eine Summe von Reflexen. A. Bethe hat die kühne Behauptung aufgestellt, die niederen Tiere, Bienen, Ameisen seien „Reflexmaschinen" ohne Erkennen und Wollen. Tollkühn ist die Behauptung von P. Kronthal, der in einer eigenen Schrift[1]) den Satz verteidigt: „Psyche nennen wir die Summe der Reflexe."

[1]) Ueber den Seelenbegriff. Jena, Fischer. 1904.

Zunächst erklärt er, was er unter Reflex versteht: „Reflex nennt man die im Gegensatz zu unbelebten Körpern eigentümliche Art, in der Organismen auf die Einwirkung von Energie antworten. Eine auf einen lebenden Organismus wirkende, das Leben nicht zerstörende Energie nennt man Reiz. Reflex ist also durch ein Lebewesen umgesetzte Energie. Zwischen Reiz und Reflex muss sich das Leben aller Organismen abspielen."

Letztere Schlussfolgerung ist offenbar übereilt, unlogisch, wenn damit gesagt sein soll, dass das Leben der Organismen in reflektorischen Reaktionen auf Reize aufgeht. Es finden sich gar viele Seelentätigkeiten, die nicht auf Reflexe zurückgeführt werden können.

Doch wie kommt der Mensch zur Annahme von Seelentätigkeiten, zur Vorstellung einer Seele neben den Reflexen? Der Vf. erklärt den Ursprung dieser Vorstellung sehr einfach:

„Bei vielen Lebewesen, namentlich bei den höher organisierten, zeigen sich nach einfachen Reizen oft sehr umfangreiche Reflexe, Handlungen, wie man sie beim Menschen nennt. Weil man sich dieses scheinbare Missverhältnis zwischen Reiz und Reflex nicht erklären konnte, konstruierte man neben dem Reiz noch einen Grund für Umfang und Art des Reflexes. Diesen Grund nannte man Seele. Da man weiter beobachtete, dass auf einfache Reize desto kompliziertere Reflexe folgen, je mehr vom Nervensystem, speziell vom Gehirn, in der Tierreihe auftritt, schloss man: im Nervensystem, speziell dem Gehirn, sitze die Seele."

Nicht durch Reize und Reflexe sind die Menschen zur Annahme einer Seele veranlasst worden, sondern durch die dem Bewusstsein klar daliegenden seelischen Tätigkeiten: Denken, Wollen, Fühlen, Empfinden, die mit Reflexen nichts zu tun haben.

Nun zeigt aber unser „Psycholog" die Unhaltbarkeit des herrschenden Seelenbegriffes:

„Die seit Jahrhunderten und zur Zeit fast allgemein herrschenden Anschauungen über die Seele und deren Sitz müssen falsch sein, denn sie sind voller Widersprüche. Die drei untrüglichsten sind folgende:

„Seele soll Leistung des Nervensystems, speziell der Nervenzelle sein; viele Tiere bestehen nur aus einer Zelle, können daher kein Nervensystem haben — aber kein Naturforscher trägt Bedenken, ihnen Seele zuzusprechen."

„Seele soll Leistung des Nervensystems, speziell der Nervenzellen sein. Demnach müssten Erkrankungen des Nervensystems, namentlich des Gehirns, des Teiles mit den meisten Nervenzellen, Seelenstörungen zur Folge haben. Erkrankungen und Verletzungen des Nervensystems, speziell des Gehirns, ohne Seelenstörungen sind durchaus nichts Seltenes."

„Seele soll Leistung des Nervensystems sein. Demnach müssten für Seelenstörung Erkrankungen des Nervensystems, speziell des Gehirns,

die Ursache bilden. Bei den meisten Seelenstörungen ist es, trotz zahlloser Untersuchungen, nicht gelungen, auch nur die geringste Erkrankung des Nervensystems, speziell des Gehirns, nachzuweisen."

Dass das Nervensystem die Seele produziere, sagt kein vernünftiger Mensch; selbst die Materialisten lassen nur die Seelentätigkeiten Funktionen des Gehirns sein.

Wenn also das Gesagte etwas beweist, so widerlegt es höchstens den Materialismus, der übrigens gerade so wie Kronthal die Seele eliminiert.

Im Grunde aber widerlegen die angeführten Tatsachen auch die Reflex-Seele des Vf.s Denn auch die Reflexe fehlen bei Erkrankungen des Gehirns und des Nervensystems nicht immer, und doch lässt er die Nerven Vermittler der Reflexe sein. Denn er führt aus:

„Jedes Nervensystem ist eine reizleitende Verbindungskonstruktion zwischen den Zellen des Metazoon. Je mehr also vom Nervensystem vorhanden ist, auf desto mehr das Metazoon konstituierende Zellen muss jeder Reiz, der eine Zelle trifft, übertragen werden, desto mehr Zellen müssen reagieren. Ergo: Je mehr Nervensystem, desto grösser die Summe der Reflexe."

Daraus ergibt sich gerade der neue Seelenbegriff:

„Alte Erfahrung lehrt: Je mehr Nervensystem, desto mehr Psyche. Summe der Reflexe und Psyche sind also stets in absolut gleicher Höhe vorhanden. Summe der Reflexe und Psyche müssen identische Begriffe sein. Psyche nennen wir die Summe der Reflexe."

Nun, wenn diese Benennung dem Vf. gefällt, so wollen wir sie ihm nicht abstreiten, wenn es freilich auch etwas ganz anderes ist, als was die Menschen insgesamt unter Seele verstehen. Aber der neue Begriff ist durch ein Sophisma erschlichen. Wenn mit möglichster Mannigfaltigkeit der reflektorischen Wirksamkeit auch grösster Reichtum der Seelentätigkeiten parallel geht, so kann nur durch ein Fehlschluss daraus eine Identität abgeleitet werden.

Ganz blind ist der Vf. gegen den Seelenbegriff der Menschheit und dessen Ursprung doch nicht gewesen, er macht sich den Einwand: Denken, Wollen, Empfinden, die man von Alters her der Seele zuspricht, sind in seiner Definition nicht einbegriffen. Doch er weiss Rat:

„Gedächtnis ist diejenige Veränderung des Gewebes durch einen Reflex, welche eine gleichartige frühere Veränderung fortsetzt. Da diese Veränderung, das Gedächtnis, auf die Reflexe von Einfluss ist, umfasst die Definition von der Psyche als Summe der Reflexe auch das Gedächtnis" (!).

Aber der Wille?

„Jeder Reflex kann, da er gewandelte Energie ist, seinerseits wieder Reiz sein. Somit kann der Reflex, den wir Gedächtnis nennen, die

Aenderung einer Zellgemeinschaft, ihrerseits als Reiz wirken. Dann ist Wille gleich dem Reiz als wirkendem Gedächtnis."

Die Empfindung weiss sich der Reflextheoretiker dadurch vom Halse zu schaffen, dass er sie als etwas Unbekanntes, der Metaphysik zufallendes Objekt erklärt:

„In unserer Definition von der Psyche als Summe der Reflexe ist alles einbegriffen mit Ausnahme der Empfindung. Die Beschäftigung mit ihr ist Aufgabe des Metaphysikers. Klarheit über sie ist niemals zu gewinnen. Hier trennen sich die Wege zwischen Naturforschung und Philosophie ganz scharf . . ."

„Man prüft aber angeblich die Empfindung, die Psycho-Physiologen messen sie sogar. Ist unsere Anschauung richtig, so muss die Messung der Empfindung unmöglich sein. Das ist sie auch, und niemals hat ein Mensch eine Empfindung geprüft oder gar gemessen." „Man hat nie Empfindung geprüft, sondern stets nur Reize, Leistungen und Reflexe, resp. das Verhalten dieser Vorgänge zu einander."

Dass ein einzelner Kopf solche wirren Gedanken aushecken kann, lässt sich noch einigermassen begreifen, dass sie aber in der „Berliner Psychologischen Gesellschaft", die doch auch Fachpsychologen unter ihren Mitgliedern zählt, zum Vortrag kommen und, wie es scheint, unbeanstandet angehört werden konnten, ist doch in hohem Grade auffallend, während freilich der Beifall, den eine Ellen Key und ein Haeckel bei der wissenschaftlichen demimonde der Residenz fanden, erklärlich ist.

Der Vogelzug. Koepert hat in den Sitzungsberichten und Abhandlungen der naturforschenden Gesellschaft Isis zu Dresden[1]) seine an Ciconia alba, Erithakus luscinia, Oriolus galbala (Pirol) und Cypselus apus (Turmsegler) gemachten Beobachtungen über Ankunft, Nistarten usw. mitgeteilt. Er findet:

„Fassen wir zum Schlusse das Resultat zusammen, so ergibt sich, dass, wie bei der Rauchschwalbe, auch beim weissen Storch, der Nachtigall, dem Turmsegler und dem Pirol die durchschnittlichen Ankunftszeiten in den einzelnen Orten je nach geographischer Breite und den Höhelagen verschieden sind, dass sie in niederen Breiten und niedriger gelegenen Oertlichkeiten früher fallen, als in höher gelegenen Orten und höheren Breiten. Auch ist mit steigender östlicher Länge eine Verspätung bemerkbar. Ferner glaube ich nachgewiesen zu haben, dass die Ankunftszeiten dieser Vögel in einer gewissen Beziehung zur Entwicklung der Pflanzenwelt insofern stehen, als von der Entwickelung der letzteren die der niederen Tierwelt, den Nahrungstieren der Vögel, abhängt."

[1]) Jahrgang 1904, 74 ff. Vgl. ‚Gaea' 1905, 593 ff.

Dieses Resultat ist gewiss nicht zu beanstanden, war vielmehr von vorneherein zu erwarten, da die tieferen Breiten und niedrigeren Lagen durch höhere und frühere Wärme früher die Pflanzen und Insekten und andere Nahrungstiere der Vögel liefern. Aber wenn daraus auf eine Selektion behufs Entstehung des Wanderinstinktes geschlossen wird, so ist dieser Schluss durchaus unlogisch. Allerdings mussten die Vögel, welche zu früh ankamen, aus Mangel an Nahrung zu grunde gehen, und nur die zu rechter Zeit eintreffenden konnten erhalten bleiben. Aber erstens warum kehrten die zu früh angekommenen nicht wieder nach Afrika oder Aegypten zurück? Zweitens wer sagt denn den jetzigen, dass sie gerade um die Zeit aufbrechen müssen, um bei uns die nötige Nahrung zu finden? In ihrem Winteraufenthalte fehlt ihnen keine Nahrung, ebenso wie sie den von uns im Herbste abziehenden noch reichlich gegeben ist. Und doch kommen sie und ziehen sie nicht in zufälligen wechselnden Zeiten, sondern in ganz bestimmten Terminen, bei denen die Variation nur einige Tage beträgt.

Eine neue Erklärung des Schmerzes. Nach K. L. Schleich[1]) ist der „Schmerz ein Kurzschluss elektroider Spannungen im Nervensystem". Derselbe kommt zu stande durch Verletzung der Neuroglia, welche nicht, wie man gewöhnlich annimmt, nur Stütz- und Nährgewebe darstellt, sondern die Rolle isolierender, zwischen die Ganglienzellen eingeschobener feuchter Platten spielt. Durch die von ihm erfundene Flüssigkeit, die lokale Anästhesie und so schmerzlose Operationen ermöglicht, wird Isolation hergestellt. Das Einspritzen verhindert die Schmerzleitung, nicht aber die Tastleitung. Besondere Schmerznerven gibt es nicht, sondern „Schmerz vermögen nur die Nervenbahnen zu leiten, deren Berührung an sich normaler Weise Tastgefühle auslöst."

Als durchschlagenden Beweis gegen die spezifischen Schmerznerven führt er die von ihm zuerst und dann wiederholt gemachte Beobachtung an, dass wenn er durch sein Anästhesierungsmittel die Bauchhöhle eines Menschen öffnete, um an dem normalen Bauchfell eine Operation vorzunehmen, an diesem Körperteil, der gegen Stiche, Schnitte und Hitze unempfindlich ist, einige Minuten nach der Operation die behandelten Stellen sich zuerst röteten und dann selbst bei leisester Berührung schmerzempfindlich wurden. Da also im Bauchfelle Schmerznerven fehlen, mussten dieselben in kürzester Zeit gewachsen sein.

Den Kurzschluss in den Nerven, das Ueberspringen des elektrischen Funkens durch die gestörte Isolierung findet Schleich auch analog in der Seele.[2])

---

[1]) Seelische Hemmungen. Neue Rundschau, 15. Jahrg. 1904. — [2]) Vgl. Zeitschr. f. Psych. u. Phys., 1905,B. d 39.

Ueber die Psychologie des Vagabundentums hat K. Willmanns in der ‚Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform' interessante Studien veröffentlicht.[1])

Die Landstreicher sind durch körperliche, weit mehr aber durch geistige Defekte gekennzeichnet. 28 % der untersuchten Individuen waren militäruntauglich. Die meisten gehören zu den Schwachsinnigen und zwar mit angeborener Imbezillität, manchmal freilich sind sie auch Epileptiker oder jugendlich verblödet.

Die Trunksucht spielt bei ihnen eine wichtige Rolle, namentlich ist die Trunksucht der Vorfahren in Verbindung mit traurigen Familienverhältnissen die hauptsächlichste Ursache zum Vagabundieren. Sie sind meist unehelich geboren, in Armenhäusern erzogen, es fehlt die normale Erziehung, sie lernen kein Handwerk. Die Mittellosigkeit treibt sie zum Stehlen.

Wie somit der Alkoholismus als der wichtigste Faktor bei der Heranbildung des Landstreichertums sich zeigt, so auch bei dem Verbrechertum überhaupt, wie J. Hartmann in derselben Zeitschrift nachweist.[2]) Die erbliche Belastung ist bei Verbrechern ebenso gross wie bei Geisteskranken; und unter den belastenden Faktoren spielt der Alkoholismus der Aszendenten die wichtigste Rolle. Nicht bloss der chronische Alkoholismus der Eltern schädigt den Organismus der Kinder, sondern auch die akute Schädigung des Keimes durch einen Rausch während der Zeugung.

---

[1]) Das Landstreichertum, seine Abhilfe und Bekämpfung. 1905. I. 505. Vgl. Zeitschr. f. Psych. und Phys. d. S., 1905, 40. Bd. 223 f.

[2]) 1904, I, 493. „Ueber die hereditären Verhältnisse der Verbrecher".

Der Satz des hl. Anselm: *Credo, ut intelligam* in seiner Bedeutung und Tragweite. [1])

Von Dr. Jos. Blas. Becker in Mainz.

Mit dem grossen Kampfe für die Freiheit der Kirche und die Reinheit ihres Priestertums, den Gregor VII. so mannhaft geführt, beginnt auch die Blütezeit der mittelalterlichen Scholastik, die das von den hl. Vätern empfangene Erbe heiliger Wissenschaft methodisch und systematisch ausgestaltet und besonders spekulativ zu durchdringen sucht. Einer der glorreichsten Streiter für die Freiheit der Kirche, der hl. Anselm von Canterbury, ist auch ein hervorragender Führer im wissenschaftlichen Kampfe geworden und wird mit Recht als der Vater der Scholastik gepriesen. Er hat diesen Ehrennamen besonders verdient durch seine Schriften, die der dogmatischen und spekulativen Theologie angehören. In diesen hat er die Wege gebahnt für die spekulative Behandlung der Glaubenslehren, die massgebenden Grundsätze für die theologische Spekulation aufgestellt und gegen die Abwege des Rationalismns abgegrenzt.

Einer dieser Grundsätze, ein Fundamentalprinzip, ist in die Worte gefasst: Non quaero intelligere ut credam, sed credo, ut intelligam. Ein Blick in verschiedene Darstellungen der Lehre des Heiligen bei akatholischen Verfassern zeigte mir eine Reihe völlig unrichtiger Auffassungen dieser Worte, Missverständnisse, die durchaus nicht belanglos sind, wie sich aus den weittragenden Folgerungen ergibt, die man aus solch unrichtiger Auffassung zieht. Es mag daher nicht unangebracht sein, den legitimen Sinn der Worte Anselms festzustellen und auf die Missdeutungen und deren Folgen hinzuweisen.

I.

1. Der Satz Credo, ut intelligam ist entnommen dem *Proslogium* des hl. Anselmus, in welchem er nach einem durchschlagenden, voll-

[1]) Der erste Teil dieser Abhandlung wurde, mit einigen Aenderungen, als Vortrag bei der Generalversammlung der Görresgesellschaft in Mainz 1904 in der philosophischen Sektion gehalten.

gültigen Beweise für das Dasein Gottes sucht. Er schliesst die längere Anrede an Gott, in der er das Verlangen ausspricht, Gott immer vollkommener zu erkennen, mit den Worten:

„Ich masse mir nicht an, o Herr, deine Hoheit zu durchdringen, denn wie könnte ich meinen Verstand mit ihr vergleichen, sondern ich suche in etwas zu erkennen deine Wahrheit, die mein Herz glaubt und liebt. Denn ich suche ja nicht einzusehen, um zu glauben, sondern ich glaube, damit ich einsehe. Denn auch das glaube ich, dass ich nicht einsehen kann, wenn ich nicht vorher glaube."

Den gleichen Gedanken führt der Heilige aus im zweiten Kapitel des Werkes *De fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi,* wo er auch eine kurze Begründung des Satzes hinzufügt:

„Bevor ich," sagt der Heilige, „an die Erörterung der Fragen über die Trinität herantrete, will ich einiges vorausschicken, um die Verwegenheit derer zu bezähmen, die in verwerflicher Kühnheit zu kämpfen wagen gegen Wahrheiten, die der christliche Glaube bekennt, und zwar aus dem Grunde, weil sie dieselben nicht begreifen können: die da in törichtem Stolze wähnen, es könne nichts geben, was sie nicht begreifen können, statt in demütiger Weisheit einzugestehen, es könne gar viele Dinge geben, die sie nicht zu begreifen vermöchten. Kein katholischer Christ darf doch etwas, was die katholische Kirche im Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, in Frage stellen, sondern an diesem Glauben unzweifelhaft festhaltend, diesen Glauben liebend und nach demselben lebend, forsche er in Demut, soweit er es vermag, nach den Gründen für seinen Glauben. Kann er es zur Einsicht in demselben bringen, so danke er Gott, kann er es nicht, so renne er nicht dagegen an, sondern beuge sein Haupt und bete an. Denn eher wird die menschliche Weisheit an diesen Felsen selbst anrennen, als den Felsen umrennen."

Er tadelt dann diejenigen, die, bevor der feste Glaube ihrem Geiste die Flügel verliehen, sich unterfangen, die höchsten Fragen des Glaubens zu untersuchen. Sie verkehren die rechte Ordnung: statt zuerst die Leiter des Glaubens zu besteigen, nach dem Worte der hl. Schrift: Nisi credideritis, non intelligetis (*Isai.* 7, 3), wollen sie zuvor mit der blossen Vernunft aufsteigen. Dies kann nur zur Folge haben, dass sie, in viele Irrtümer verstrickt, herabsteigen müssen.[1])

2. Was ist der Sinn dieser Ausführungen des Heiligen? Der legitime Sinn derselben ergibt sich aus dem Stand der Frage, die der Heilige behandelte, und den Anschauungen der Gegner, die er bekämpfte. Seine Ausführungen in dem Werke *De Trinitate* richten sich, wie schon der Titel des Werkes: Contra blasphemias Roscelini zeigt, gegen Roscelin. Roscelin, den Otto von Freising „den Vater des Nominalismus" nennt, hatte seine nominalistischen

[1]) cf. *De fide Trinit.* c. 2; vgl. auch c. 3 und *Cur Deus homo* c. 2.

Anschauungen auf das Geheimnis der Trinität angewandt und war dadurch in Konflikt mit der kirchlichen Lehre geraten. Er hatte behauptet, dass dem allgemeinen Begriffe von der göttlichen Wesenheit nichts Reales ausserhalb unserer Erkenntnis entspreche, dass daher die drei Personen als drei von einander getrennte Wesen existierten und nur durch die Einheit des Willens eine moralische Einheit bildeten — der nackte Tritheismus. In seinem Werke gegen Roscelin bekämpft der hl. Anselm vor allem die falsche Methode Roscelins, welche die Dialektik zur Auflösung der Geheimnisse des Glaubens missbraucht. Dem gegenüber verlangt er, dass die theologische Spekulation über die Glaubensgeheimnisse, die philosophische Erörterung der Glaubenswahrheiten, diese selbst, wie sie in der Offenbarung vorliegen, voraussetzen, auf die in der kirchlichen Lehre gegebene Fassung des Dogmas sich aufbauen müsse.

Der Satz: Credo, ut intelligam ist also das Grundprinzip der theologischen Spekulation über die Glaubenswahrheiten, vornehmlich über die Geheimnisse der Offenbarung. Auf letztere weist der Heilige hin, indem er von den *‚Profunda fidei‘* spricht, ein Ausdruck, der in der Theologie von den Geheimnissen gebraucht wird.

Dies und nichts anderes will der Heilige sagen, wenn er als die richtige Ordnung bezeichnet: zuerst glauben, dann forschen. In diesem Satze stellt der Heilige nicht etwa eine neue unerhörte oder auch unvernünftige Forderung auf. Diese Forderung ist vor allem nicht neu.

3. Der berühmte Kommentator des hl. Anselm, Kardinal d'Aguirre, nennt ihn: *„Praecedentium compendium, scholasticorum dux“*, weil er, in der Mitte zwischen den Vätern und der ausgebildeten Scholastik stehend, die Resultate der patristischen Wissenschaft zusammengefasst, der scholastischen Periode die Wege gewiesen hat. Besonders wird der Heilige gefeiert als Mittel- und Verbindungsglied zwischen Augustinus und Thomas von Aquin. Beteuert Anselm selbst im Monologium, dass er nichts behaupten wolle, was nicht durch die kanonischen Schriften und die Lehren des hl. Augustinus gestützt werden könne, und dass er bei erneuter Durchsicht seiner Werke gefunden, wie treu er diesem Programm geblieben.[1]) Dies gilt auch von seinem Satze: Credo, ut intelligam. Er ist der Ausdruck der allgemeinen Lehre der Väter vom Barnabasbrief und Klemens von Alexandrien an bis zu Lanfrank, dem Lehrer Anselms, und den

[1]) cf. *Epist.* 66 l. 1.

Scholastikern. Petavius hat in den Prologomena zu den Dogmata theologica dies nachgewiesen. [1])

Es sei in Kürze nur auf die Lehre des hl. Augustinus hingewiesen, der ähnlich wie Anselmus in dieser Frage völlig falsche Auffassungen erfahren musste. Unzählige Male kommt er auf den Grundsatz zurück, man dürfe nicht fordern, einzusehen, um zu glauben, sondern man müsse glauben, um einzusehen. [2]) Die Geheimnisse des Reiches Gottes, sagt er, fordern Gläubige, um sie zu Wissenden zu machen. Denn der Glaube ist die Stufe zum Wissen, und das Wissen soll durch den Glauben verdient werden. [3]) Daher heisst es: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen." Du also sprich nicht: Ich will sehen, und wenn ich sehe, glauben; denn das hiesse die Ordnung, die Gott bestimmt hat, umkehren, wie der Apostel lehrt: der Glaube ist Beweis für das, was nicht gesehen wird. Aber ist ein solcher Beweis möglich, ohne dass irgend etwas gesehen werde? Nicht doch. Du siehst allerdings etwas, damit du etwas glaubest und dessentwegen was du siehst, glaubest, was du nicht siehst. [4]) Mit den letzten Worten hat der Heilige den schweren Missdeutungen vorgebeugt, die wir weiter unten berühren werden. An einer anderen Stelle, in einer Homilie über die oft zitierten Worte des Propheten: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen," führt er einen Ungläubigen redend ein: „Ich will," spricht derselbe, „einsehen, um zu glauben." „Nicht doch," entgegnet ihm Augustinus, „du musst glauben, damit du einsiehst", und verweist ihn an das göttliche Wort, dem zufolge wir glauben sollen, was wir nicht schauen, um die Anschauung, die wir begehren, als Preis des demütigen Gehorsams zu erlangen. [5])

David Strauss[6]) sagt bei der Erörterung der Kontroversen zwischen Abälard und Bernhard von Clairvaux, dass Augustin und Anselm ihrer Theorie die falsche Uebersetzung der Septuaginta von Isaias 7, 9: Nisi credideritis, non intelligetis, statt: Nisi credideritis, non permanebitis, zu grunde gelegt haben. Richtig ist, wie auch aus den angeführten Zitaten sich ergibt, dass die Väter, und namentlich Augustinus, oft auf diese Worte anspielen, unrichtig aber, dass diese Worte die eigentliche Grundlage der Theorie Anselms und Augustins sind. Die Grundlage ist die einfache sachliche Erwägung, dass ein tieferes

[1]) l. c. cap. IV n. XII. — [2]) Vgl. Kleutgen, Theol. d. V. IV No. 185 ff. — [3]) *Sermo* 126 (al. *Hom.* 50, *Hom.* 32 n. 1). — [4]) l. c. No. 3. — [5]) Kleutgen, a. a. O. No. 186; weitere Belege bei Denzinger, Vier Bücher II 144 Note 9. — [6]) Die christliche Glaubenslehre I. 109.

Eindringen in das Verständnis der Glaubenswahrheiten, besonders der Geheimnisse, die Offenbarung derselben oder den Glauben an dieselben zur naturgemässen Voraussetzung hat. Wenn die Väter betonten, die richtige Ordnung in der theologischen Spekulation, die wahre christliche γνῶσις, gehe aus vom Glauben und führe aus ihm und durch ihn zum Verständnis der Glaubenswahrheiten, so wollten sie damit jenen Rationalismus abweisen, der den Glauben unbedingt von der Einsicht in das Geglaubte abhängig macht, der nur das glauben will, was er völlig begriffen hat. Das Verständnis des Glaubens, oder genauer gesagt, die Einsicht in die innere Wahrheit der geoffenbarten Lehren darf nicht als Vorbedingung des Glaubens gefasst werden. Es ist klar, dass eine solche rationalistische Forderung den Glauben zerstören würde, und zwar gerade bei jenen Wahrheiten, die den eigentlichen Gegenstand des Glaubens bilden, bei den Geheimnissen. Dass die Väter dabei die eigentlich selbstverständliche Voraussetzung wohl anerkannten, es müsse zuvor der rationelle Beweis für die Tatsache der Offenbarung geführt sein, wird uns der hl. Augustinus klar bezeugen. Damit ist der vernünftige Charakter des Glaubens hinlänglich gewahrt.

4. Bedarf es aber vieler Worte, um zu begründen, dass, falls einmal die göttliche Offenbarung eines Geheimnisses, etwa der Trinität, mit vernünftiger Gewissheit festgestellt ist, die Forderung des „Credo, ut intelligam" durchaus vernünftig und wohl berechtigt ist?

Taparelli sagt in seinem geistreichen Werke: „Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechtes" [1]):

„Unzählige Schwierigkeiten sind von den Gegnern der Offenbarung aufgestellt worden: die einen behaupteten, Gott könne zu uns nicht sprechen, andere, er dürfe es nicht seiner Ehre halber, andere erlaubten ihm zu sprechen, wenn er nur keine Geheimnisse vortrage, andere bewahrten sich, nach zugegebener Offenbarung der Geheimnisse, das Recht vor, über die Wahrheit derselben zu urteilen, andere wollten, ohne den Stoff zu beschränken, ihrem Schöpfer das Mittel vorschreiben, durch das er dem Geschöpfe sich mitteilen könnte, andere behaupteten, jede Offenbarung sei unnütz, andere . . . es genüge übrigens dieser Katalog von Torheiten; die Zeit würde mangeln, sie alle aufzuführen, denn die Zahl der Toren und mithin ihrer Torheiten ist Legion. Torheiten, sage ich, denn nehmen wir einmal Gott an, d. h. ein unendliches Wesen, Schöpfer und Leiter der Welt, so würde jeder der angeführten Sätze lächerlich, wenn nicht gottlos."

Speziell zu der Forderung, die Annahme der Geheimnisse von

[1]) I. 89 (Regensburg 1845).

der Einsicht in deren Wahrheit abhängig zu machen, sagt er dann treffend:

„‚Gott mag nur sprechen,' sagt man, ‚wenn es nur unserer Vernunft überlassen bleibt, seine Mitteilung zu untersuchen.' Ich erwidere: Die Vernunft hat zu untersuchen, ob er gesprochen hat; ist aber die Tatsache bewiesen, und stimmt die Vernunft doch nicht damit überein, befürchtet sie, dass die Wahrheit selbst falsch sein könnte, dann ist sie eine Aftervernunft — ist sie Unvernunft (*Ragione che sragiona*)." [1])

Selbst ein Rationalist wie Lessing muss zugeben:

„Ob eine Offenbarung sein kann und sein muss, und welche von so vielen, die darauf Anspruch machen, es wahrscheinlich sei, kann nur die Vernunft entscheiden. Aber wenn eine sein kann und eine sein muss, und die rechte einmal ausfindig gemacht worden, so muss es der Vernunft eher noch ein Beweis mehr für die Wahrheit derselben, als ein Einwurf dawider sein, wenn sie Dinge darin findet, die ihren Begriff übersteigen. Denn, was wäre eine Offenbarung, die nichts offenbart? Eine gewisse Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens beruht auf dem wesentlichen Begriff einer Offenbarung. Oder vielmehr, die Vernunft gibt sich freiwillig gefangen; ihre Ergebung ist nichts als das Bekenntnis ihrer Grenzen, sobald sie von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist." [2])

So hat also der hl. Anselmus mit seinem Satze: Credo, ut intelligam keine unvernünftige Forderung aufgestellt, sondern im innigen Anschluss an die Väter und besonders den grossen Augustinus der theologischen Spekulation die rechte Norm gegeben.

5. Und doch will man im Namen der Vernunft Einspruch erheben gegen diese Forderung: Crede, ut intelligas. Harnack findet es „paradox", dass der hl. Augustinus sagt: „Rationabiliter visum est, ut fides praecedat rationem [3])", und meint, Augustin sei sich über das Verhältnis von Glauben und Wissen nie klar geworden. Dies führt uns zur Erörterung der mannigfachen Missverständnisse des Satzes: Credo, ut intelligam und der weittragenden Folgerungen, die aus denselben gezogen wurden.

a. Es sei hier vor allem auf das hauptsächlichste Missverständnis hingewiesen. Es liegt darin, dass man in dem Satz: Credo, ut intelligam ausgesprochen glaubt das Verhältnis von Glauben und Wissen überhaupt, die Ordnung der menschlichen Erkenntnis im allgemeinen. Damit behaupte man, der Glaube gehe dem Wissen voraus, die Auctorität der Vernunft. Manche nehmen dabei „Glauben" nicht im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern in der allgemeinen Bedeutung einer Ueberzeugung. So meint Paulsen:

[1]) A. a. O. I 91. — [2]) Lessing zu den Fragmenten W.W. VI 279 ff. — [3]) Vgl. Harnack, Dogmengesch. III 116 Note 2.

„Jede Philosophie geht zuletzt darauf hinaus, Sinn in die Dinge zu bringen, oder vielmehr den Sinn, der in den Dingen ist, aufzuzeigen. Dieser Sinn ist aber im letzten Grunde immer eine Sache nicht des Wissens, sondern des Willens und des Glaubens. Was dem Philosophen selber das höchste Gut und letzte Ziel ist, das sieht er in die Welt als ihr Ziel und Gut hinein und meint, es nun auch durch hinterherkommende Betrachtung als solches zu finden. In diesem Sinne ist das Augustinische Wort: *Fides praecedit intellectum* eine allgemein menschliche Wahrheit, ja der eigentliche Schlüssel zum Verständnis aller Philosophie.“ [1])

Aehnlich sucht Ritter in seiner Geschichte der Philosophie das Credo, ut intelligam des hl. Anselmus zu erklären:

„Wenn wir diese Gedanken des Anselmus von dem Grunde des Wissens im Glauben übersehen, so können wir uns nicht verhehlen, dass sie mit dem christlichen Glauben nichts zu tun haben. Sie nehmen den Glauben ganz allgemein als die Ueberzeugung der Seele von einer übersinnlichen Wahrheit, welche wir lieben, welche wir in unserem sittlichen Leben wollen und erfahren sollen. Daher hält Anselm die Denkweise, welche nur den Sinnen vertraut, für Unglauben und verlangt, dass wir auch die Grundsätze der Wissenschaft, die allgemeinen Begriffe in unserem Willen festhalten, in unserem inneren Leben ihre überzeugende Kraft erfahren sollen, ehe wir sie erkennen können.“ [2])

Alle oben angeführten Stellen aus Augustinus und Anselmus zeigen, dass „Glaube“ im eigentlichen Sinne und zwar vom übernatürlicheu Glauben genommen werden muss, wir verweisen nur auf das Zitat des hl. Augustinus aus dem Hebräerbrief, das nach dem hl. Thomas eine wahre Definition des übernatürlichen Glaubens enthält, und den Hinweis auf die Glaubensgeheimnisse, den eigentlichen Gegenstand des Offenbarungsglaubens. Diese Erklärung des „Credo, ut intelligam“ ist also abzuweisen.

b. Wenden wir uns nun der weitverbreiteten Ansicht zu, die in dem Satze: Credo, ut intelligam die Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen überhaupt erblickt. Nach den Darstellungen der bald zu erwähnenden Auctoren bleibt es zweifelhaft, ob sie meinen, das „Credo, ut intelligam“ beziehe sich bloss auf die Glaubenserkenntnis, mit anderen Worten, dass bei Glaubenswahrheiten der Glaube in jeder Beziehung der Vernunfterkenntnis vorausgehe, oder ob sie den Satz noch weiter ausdehnen und die Lehre des Traditionalismus darin ausgesprochen sehen, dass jede menschliche Erkenntnis in letzter Linie auf der Offenbarung fusse. So sagt z. B. Ueberweg-Heinze:

„Häufig spricht Anselm seinen Grundsatz aus, dass die Erkenntnis auf dem Glauben, nicht der Glaube auf vorangehender, durch Zweifel und Denken ver-

[1]) Einleitung in d. Phil. 322. — [2]) Gesch. d. Phil. VII 332.

mittelter Erkenntnis ruhen müsse: *Proslog.* 1 ‚neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.' Er hat diesen Grundsatz aus Augustin (*De vera relig.* 5; 24; *De util. cred.* 9; *De ord.* II, 9; *In Ioa. Ev.* tr. 40, 9: credimus ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus) geschöpft." [1])

Bei der Darstellung der Lehre des hl. Augustinus gibt er als dessen Ansicht an: „Der Glaube ist der Weg zur Erkenntnis" (*De div.* qu. 83. q. 48 u. 68; *De trin.* 15, 2.; *Epist.* 120).[2]) Nach Prantl (Geschichte der Logik) ist nach der Lehre Anselms „das Wissen bedingt durch den Glauben".[3]) Harnack entwickelt in seiner Dogmengeschichte in einer längeren Note die Ansichten des hl. Augustinus, dessen treuer Interpret Anselmus ist. Wir heben hervor die bezeichnenden Sätze:

„Der Stufengang vom Glauben zum Wissen, den Augustinus wohl kennt (‚Jeder, welcher erkennt, glaubt auch, wiewohl nicht jeder, welcher glaubt, erkennt') ist doch ein Stufengang, bei welchem der Glaube stets mitschreitet. Das *„fides praecedit rationem"*, welches er so oft variiert hat (s. z. B. *Ep.* 120, 209: ‚fides praecedit rationem', oder paradox: ‚rationabiliter visum est, ut fides praecedat rationem') bedeutet keine Aufhebung der fides auf den späteren Stufen, oder vielmehr — hier gilt das *Sic et Non!* Augustin ist sich über das Verhältnis von Glauben und Wissen nie klar geworden; er hat dieses Problem der Zukunft übergeben. Er traute einerseits der *ratio*; aber andererseits traute er ihr nicht, sondern nur Gott in seinem in der Erfahrung waltenden Genius."

Er macht sich sodann den Ausspruch Reuters zu eigen:

„Die Unsicherheit und Unklarheit hier (in der Lehre von der Infallibilität der Kirche) haben vielleicht (Harnack fügt hinzu: vielmehr: unstreitig) ihre Wurzeln in den Schwankungen seines Denkens über Autorität und Vernunft, Glauben und Wissen." [4])

6. Dass diese Auffassung des Grundsatzes „Credo, ut intelligam" bei Augustinus und Anselmus von weittragender Bedeutung ist, zeigen die Folgerungen, die daraus gezogen werden.

Daher komme, sagt man, „die Unterordnung der Spekulation unter die Auctorität",[5]) oder, wie Ueberweg schärfer sagt:

„die unbedingte Unterwürfigkeit unter die Auctorität der Kirche in dem Masse dass, wenn hiernach allein die Periode der Scholastik, welcher Anselm angehört zu charakterisieren wäre, dieselbe als die Zeit der strengsten Subordination der Philosophie bezeichnet werden müsste.[6])

Daher die Klagen von Strauss, dass die Kirche uns zumute, die kirchliche Lehre auf blosse Auctorität hin, ohne Unter-

[1]) Vgl. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Gesch. d. Phil. II § 23, auch in der neunten Auflage. — [2]) A. a. O. § 16. — [3]) A. a. O. II 85. — [4]) Vgl. Harnack, Dogmengesch. III 116 Note 2 auf 119. — [5]) Vgl. Hauck, Realencyclop. I 567 Art. Anselm. — [6]) A. a. O. § 23.

suchung anzunehmen, was Bernhard von Clairvaux, gestützt auf das *„Nisi credideritis, non intelligetis“*, unsinniger Weise von Abälard verlangt habe; diese Ansicht sei aber bei den Scholastikern die herrschende geblieben. [1]) Und wenn nach Reuter und Harnack bei Augustinus die Unsicherheit in der Lehre von der Kirche ihre Wurzeln in den Schwankungen seines Denkens über Auctorität und Vernunft, Glauben und Wissen hat, so ist wohl auch hierin der Grund zu suchen von der „Ueberschätzung der kirchlichen Auctorität“, welche Harnack bei Augustinus findet, und von „allen den üblen Folgen, die aus dem Auctoritätsglauben entspringen“; Augustinus verkünde offen, die Kirche ersetze in manchen Stücken den Gläubigen ein psychologisches Element des Glaubens, nämlich die innere Ueberzeugung. Harnack stellt diese Auffassungen Augustins von der Kirche als Folge seiner Verzweiflung an der Wahrheit dar. Er schreibt:

„Seine Zuversicht zur Rationalität der christlichen Wahrheit war aufs tiefste erschüttert, und sie ist ihm niemals wiederhergestellt worden, d. h. als denkendes Individuum hat er niemals wieder die subjektive Gewissheit gewonnen, dass die christliche Wahrheit — als solche muss alles betrachtet werden, was in den beiden Testamenten steht — klar, widerspruchslos und beweisbar sei. Als er sich daher der katholischen Kirche in die Arme warf, tat er das mit dem vollen Bewusstsein, er bedürfe ihrer Autorität, um nicht im Skeptizismus oder Nihilismus zu versinken.“ [2])

Auch Eucken findet in Augustinus unvermittelte Gegensätze, „einen Doppelsinn der Hauptbegriffe“. Bei Augustinus sei

„der Glaube bald die demütige Hingebung des ganzen Wesens an die göttliche Wahrheit, bald ein Annehmen der Kirchenlehre ohne eigene Prüfung.“ [3])

Diese wenigen Zitate zeigen, zu welchen weittragenden Konsequenzen die unrichtige Auffassung des Satzes „Credo, ut intelligam“ führt. Der Fundamentalirrtum, der all diesen Folgerungen zu grunde liegt, ist, dass in dem Satze das Verhältnis von Glauben und Wissen, Vernunft und Auktorität im allgemeinen und nach jeder Hinsicht ausgesprochen sei, während der Satz doch nur das Verhalten der Vernunft nach Annahme des Glaubens, nach der Feststellung der Offenbarung zeichnet. Vor Annahme der Offenbarung gilt geradezu der umgekehrte Satz: Intellige, ut credas, der Glaube ist nicht Anfang aller Erkenntnis, nicht einmal der absolute Anfang der Erkenntnis geoffenbarter Wahrheiten, sondern dem Glauben geht naturgemäss eine vernünftige Einsicht voraus, auf grund deren

[1]) Glaubenslehre I 308. 309. — [2]) A. a. O. 73. — [3]) Vgl. die Lebensanschauungen d. gr. Denker. 2. Aufl. 242.

die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Glaubenspflicht feststeht. In ausführlicher Darstellung hat dies u. a. Kleutgen im vierten Bande seiner Theologie der Vorzeit nachgewiesen und besonders die Anschauungen des so viel missdeuteten Augustinus klargelegt, welche die behaupteten unvermittelten Gegensätze und den Doppelsinn der Hauptbegriffe bei dem grossen Kirchenlehrer als nichtig erweisen. Anselmus ist auch in diesem Punkte treuer Schüler und Interpret des Heiligen.

7. *a.* Einige wenige Worte des hl. Augustinus mögen unsere obige Behauptung von dem Missverständnisse des Satzes „Credo, ut intelligam" oder des Schriftwortes: „Nisi credideritis, non intelligetis" begründen; ein Zitat wurde oben schon angeführt, dessen Fortsetzung wir geben. Nachdem Augustinus den Ungläubigen, der nur dann glauben will, wenn er Einsicht in die innere Wahrheit der Glaubenslehren hat, auf das Unstatthafte seiner Forderung aufmerksam gemacht, kommt er ihm entgegen, indem er eine andere Einsicht vor dem Glauben als berechtigt völlig anerkennt, nämlich die Einsicht in die Glaubwürdigkeit der Offenbarung, die vernünftige Erkenntnis der Glaubenspflicht:

„Wozu reden wir dies," sagt er, „wenn nicht um die, welche noch nicht glauben, dahin zu bringen, dass sie glauben? Dieses unser Reden aber, wäre es nicht unnütz, wenn jene nicht schon jetzt, da sie noch nicht glauben, uns verstehen und zur Einsicht gelangen könnten, weshalb sie glauben sollen? Es scheint also doch ein Wissen vor dem Glauben zu geben. Und so ist es. Wir müssen ebensowohl sagen: sieh ein, damit du glaubst, als: glaube, damit du einsiehst. Siehe ein, was ich (über die Billigkeit und Pflicht, zu glauben) sage, damit du glaubst; und glaube, was Gott sagt, damit du durch den Beistand Gottes zur Erkenntnis dessen kommst, was sonst deine Einsicht nicht erreichen könnte."[1]) „So ist also," fügt der Heilige bei, „teilweise wahr, was jener sagt: ich will einsehen, um zu glauben, und wenn ich sage: Glaube vielmehr, damit du einsehst, spreche ich auch wahr, und so stimmen wir einträchtig zusammen. Sieh also ein, damit du glaubst, und glaube, damit du einsiehst. Sieh ein, damit du glaubst — d. h. sieh ein mein Wort (nämlich meine Beweise für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung), glaube, damit du einsiehst — Gottes Wort."

Die Auslegung seiner Worte, die den Glauben als Anfang aller Erkenntnis hinstellt, weist er ausdrücklich ab in der bezeichnenden Stelle: „Wer sieht nicht, dass das Denken früher ist als das Glauben? Glaubt ja doch niemand, ohne vorher zu denken, es sei Pflicht zu glauben." Mögen immer, so erklärt er sich ferner, die Gedanken, die dem Entschluss, zu glauben,

[1]) cf. *Serm.* 43 (Kleutgen a. a. O. 364).

vorhergehen, so rasch vorüberfliegen, und dieser Entschluss so rasch ihnen folgen, dass Denken und Glauben ungetrennt zu sein scheinen, es bleibt doch immer wahr, dass dem Glauben ein Denken vorausgeht.[1]) Wenn es sich also daram handelt, jemand zur wahren Religion zu führen, so will der hl. Augustinus, dass man ihm zuvörderst zeige, wie billig und vernunftgemäss die Forderung sei, dass er glaube, was er einzusehen noch nicht im Stande ist. Das Höhere und Seligere ist freilich, die Wahrheit selbst zu schauen und zu begreifen: aber eben deshalb kann die Umwertung und Vervollkommnung des Menschen, welche wir in der Religion suchen, damit nicht beginnen.

„Die Häretiker zwar," sagt der Heilige, „pflegen der katholischen Kirche zum Vorwurf zu machen, dass sie Glauben ohne Einsicht fordere, und sich damit zu brüsten, dass sie von diesem Joche befreien und zur Quelle des Wissens führen. Aber sie versprechen, was sie nicht vermögen, und täuschen durch den prahlenden Namen der Vernunft." [2])

Den Vorwurf, dass die Kirche Glauben ohne Prüfung verlange, weist er energisch ab:

„Wer hat euch," ruft er den Ungläubigen zu, „denn zu dem Wahne verleitet, dass die Christen glauben, ohne in dem, was sie schauen, eine Bürgschaft für die Wahrheit ihres Glaubens zu haben? Vielmehr ist die Kirche stets bereit, von ihrem Glauben allen, die es wünschen, Rechenschaft zu geben." [3])

b. Auch Anselmus erkennt klar ein Wissen vor dem Glauben an, wenn er auch in seinen Schriften mehr mit der Abweisung jenes Rationalismus sich beschäftigt, der als Vorbedingung für den Glauben die Einsicht in die innere Wahrheit der Glaubenswahrheiten fordert. Es war eben dies der Hauptfeind, den er zu bekämpfen hatte. Dass der christliche Glaube in sich wahr und wohl begründet sei, brauchte Anselm seinen gläubigen Zeitgenossen nicht des Längeren zu begründen.[4]) Dass er aber den Gedanken selbst als durchaus berechtigt anerkannte, hebt u. a. Möhler hervor mit den Worten:

„Das Vorwort zum Proslogium meldet, dass Anselm das Monologium zuerst unter dem Titel: „Versuch über die Vernünftigkeit des Glaubens" (*Exemplum meditandi de ratione fidei*) herausgegeben habe." [5])

[1]) *De praedest. SS.* c. 2. — [2]) *De util. cred.* c. 9; vgl. c. 11. 16. — [3]) *De fide ver., quae non vid.* n. 5. — [4]) Treffend sagt Hasse: „Den Inhalt der Theologie hatte die patristische Spekulation erzeugt, die wissenschaftliche Form aber fehlte. Hier war es nun, wo das Mittelalter eintrat. Der Glaube hatte obgesiegt. Das Dogma stand fest; jedes apologetische, jedes kirchlich-praktische Bedürfnis fiel hinweg" (Anselm von Canterbury II 15). — [5]) Vgl. Möhlers gesammelte Schriften von Döllinger I 138.

Kleutgen macht ferner aufmerksam:

„Vor allem ist nicht zu übersehen, dass Anselm ebensowohl als die übrigen Scholastiker eine doppelte Ordnung von Wahrheiten unterscheidet. Gleich im Anfang des Monologiums sagt er ausdrücklich, jeder, der nur einigen Denkens fähig sei, könne, auch wenn er nicht glaube, durch die blosse Vernunft sich leicht von manchen Wahrheiten, die wir glauben, namentlich aber davon überzeugen, dass es ein höchstes Wesen gebe, welches sich selbst von Ewigkeit genügend, allen anderen Wesen, was sie sind und haben, mit allmächtiger Güte verleihe."

Dahingegen wiederholt er in allen seinen Werken ohne Unterlass, dass niemand die Erkenntnis der Glaubenslehren, zu welchen er anleiten will, erlangen könne, es sei denn, dass er vorher glaube und die Wahrheiten, um die es sich handelt, unabhängig von allen Vernunftgründen (für deren innere Wahrheit), des göttlichen Ansehens wegen mit aller Festigkeit für wahr halte. Es muss also zwischen diesen Wahrheiten und jenen, wovon er oben redete, einen wesentlichen Unterschied, und zwar bezüglich ihrer Erkennbarkeit, geben.[1]) Wenn nach Anselmus, wie man behauptet, selbst für die Wahrheit der Geheimnisse aus der blossen Vernunft strenge Beweise geführt werden können (eine Auslegung des Credo, ut intelligam, die wir im zweiten Teil berücksichtigen), so ist gar nicht einzusehen, warum nicht durch Vernunftgründe auch jener, welcher noch nicht glaubt, zur Ueberzeugung gelangen könne.

So erkennt also auch Anselmus ebenso wie Augustinus, zu dessen Anschauungen er sich ja überhaupt durchaus bekennt, ein Wissen vor dem Glauben an und weist nur die schon öfters erwähnte rationalistische Forderung der Einsicht in die innere Wahrheit der Geheimnisse als Vorbedingung des Glaubens ab. Daher konnte er auch von Roscellin, der auf dem gläubigen katholischen Standpunkt stehen wollte, die Anerkennung dieses Standpunktes verlangen und den Widerruf fordern, ohne damit die Humanität zu verletzen, wie Ueberweg ihm vorwirft. Auch Bernhard von Clairvaux vertritt gegen Abälard die gleiche Forderung, die wir oben als durchaus vernünftig nachgewiesen haben, und beschuldigt, was Strauss beanstandet, Abälard mit Recht des Missbrauchs der hl. Schrift, wenn er den Spruch aus Sirach „Qui credit cito, levis est corde" für sich anführt: derselbe gilt nämlich für das Wissen vor dem Glauben, das Bernhard nicht leugnet, kann aber keineswegs für die erwähnte rationalistische Forderung angeführt werden.

[1]) Kleutgen a. a. O. 825.

8. Die gegebenen Erklärungen, die wichtige Unterscheidung des Wissens vor dem Glauben und der Erkenntnis der Glaubenslehren nach erwiesener Offenbarung zeigen, wie unberechtigt die Vorwürfe gegen die Anselmische Forderung des Crede, ut intelligas sind. Damit fallen denn auch die monströsen Folgerungen, welche man an die verkehrte Auslegung des Satzes knüpft, in nichts zusammen. In keiner Weise berechtigt ist die Klage von David Strauss, als ob die Kirche uns zumute, ihre Lehre auf blosse Autorität hin, ohne Untersuchung anzunehmen: die Untersuchung der Grundlagen des Glaubens, der Beweis, wie vernünftig die Glaubenspflicht ist, steht allen jederzeit zur Verfügung. Nur jene Untersuchung, die vorher die innere Wahrheit eines Dogmas prüfen will, bevor sie die erwiesene Offenbarung derselben annimmt, muss die Kirche und mit ihr die gesunde Vernunft abweisen; nur diese Ansicht ist mit Anselmus bei der Scholastik die herrschende geblieben. Daher ersetzt auch die Kirche nicht dem Gläubigen, wie Harnack insinuiert, die innere Ueberzeugung, da sie die Berechtigung der Prüfung vor dem Glauben völlig anerkennt; damit ist aber die innere Ueberzeugung von der Wahrheit des Glaubens gegeben. Augustinus weist ferner mit ausdrücklichen Worten die Auffassung Harnacks ab, als ob er an die Auktorität der Kirche als Rettungsanker sich anklammere, um nicht in Skeptizismus oder Nihilismus zu versinken:

„Das sei fern von uns," sagt er, „dass wir deswegen glauben, um nicht die Vernunft zu gebrauchen."[1] Ferner: „Zwei Heilmittel des Geistes hat die göttliche Vorsehung uns gegeben, die Auktorität und die Vernunft. Die Auktorität verlangt den Glauben. Die Vernunft führt zum Wissen. Die Auktorität wird aber nicht etwa von der Vernunft im Stiche gelassen, da ja eben die Vernunft uns zeigt, wem wir zu glauben haben."[2]

Daher gilt auch bei Augustinus nicht das *„Sic et Non"* in den Fragen von Auktorität und Vernunft, Wissen und Glauben. Die einfache Unterscheidung des Wissens vor und nach dem Glauben löst die scheinbaren Disharmonien auf und zeigt, dass Augustinus in der Frage des Verhältnisses von Glauben und Wissen zur Klarheit gelangt ist. Das schliesst selbstverständlich nicht aus, dass spätere Männer, besonders Anselm und der Aquinate, die Grundgedanken des grossen Kirchenlehrers weiter entwickelt haben.

[1]) *De util. cred.* — [2]) *De vera relig.* c. 45.

(Schluss folgt.)

Die Phantasie und ihre Tätigkeit.

Von Dr. Nic. Stehle O. M. I. in Hünfeld.

In dem heutigen Forschen der Wissenschaften und speziell der Psychologie ist ein Zug unverkennbar: das Streben nach Erklärung gewisser Phänomene, die den Menschen mit einer anderen Welt in Verbindung bringen. Die Gelehrten schauen vermutend über dieses Leben hinaus, versuchen in die Welt des Wunderbaren einzudringen, deren Gesetze und Einrichtungen zu ergründen, sprechen von Telepathie, Vorahnungen und Vorgefühlen, von Erscheinungen und Phantomen der Lebenden sowohl als der Toten. Es sind nicht an erster Stelle Theologen oder Philosophen gewesen, die dieses grosse und bereits so allgemeine Interesse für solche aussergewöhnliche und ausserhalb der uns umgebenden materiellen Welt liegende Vorgänge geweckt haben, sondern es waren vor allem Physiologen und Physiker, Naturforscher und Aerzte, die oft der Religion und Metaphysik recht fern standen. Durch die Macht der Tatsachen und Erscheinungen, die bis dahin als phantastisch und abergläubisch verworfen wurden, gezwungen, begannen sie, Hypothesen aufzustellen, bei denen falsche Voraussetzungen und nichtssagende Worte von elektrischem oder vitalem Fluidum, von Astralleib und unbekannten Zuständen der Materie, die Stelle von Beweisen einnahmen. Eines ergibt sich wohl als sicher aus dem Gewirre dieser sich oft widersprechenden Meinungen: wohl alle kommen überein in der Annahme von noch unbekannten Kräften, die sich an die Konstitution der Materie, an den Zustand unserer Nerven, unseres Körpers und Gehirns knüpfen und so, möglicherweise durch Vermittelung des Aethers oder eines noch unerforschten Fluidums, diese aussergewöhnlichen Wirkungen hervorbringen sollen.

Zur Erklärung dieser Tatsachen sind besonders zwei Systeme tätig: der Spiritismus, der, in vertraulichstem Verkehr mit den Seelen der Verstorbenen stehend, durch die Geister alle Kenntnisse über die Naturkräfte erhalten will; der Materialismus, der, jede Möglichkeit und Existenz der immateriellen und geistigen Wesen leug-

nend, alle Erscheinungen durch die materiellen Naturkräfte erklärt. Dem Spiritismus sind vielfach recht bizarre und phantastische Deutungen dieser psychologischen Tatsachen geläufig. „So sagen z. B. die Spiritisten, dass während des Schlafes unsere von der grausamen despotischen Gewalt des Leibes befreite Seele davonfliegt, sei es in höhere oder niedere Welten, sei es in andere Gegenden dieser Erde, und sich dort in der Geisterwelt bewegt. Sie findet da die Seelen ihrer Verwandten und Freunde, und der Eindruck dieser Träume lenkt dann während des Wachens unsere Gedanken auf Personen, die wir längst und für immer vergessen zu haben glaubten. So lassen sich auch die natürlichen Sympathien und Antipathien durch die freundlichen oder feindlichen Beziehungen erklären, in welchen wir in einer anderen Welt oder in einem anderen Leben zu gewissen Personen gestanden. Der Somnambulismus, das zweite Gesicht, die Ahnungen, kurz alle diese geheimnisvollen Erscheinungen ergeben sich in ganz natürlicher Weise aus dem Freiwerden der Seele oder des Geistes, dessen Gesichtskreis sich dann in ungekannte zeitliche und räumliche Fernen hinaus ausdehnt.“ [1]) Der Materialismus geht schroffer voran, denn „die Materialisten haben die Kühnheit, das Leben des Menschen und die Harmonie der Welt aus dem Zufalle und den durch eigene Kraft betätigten Umwandlungen der ungeschaffenen Materie erklären zu wollen. Dann hat der Mensch keine Seele und die Welt keinen Gott. . . Die Seele ist nur ein Kollektivname, um die verschiedenen Funktionen zu bezeichnen, welche dem Nervensysteme, und bei Tieren höherer Art dem Zentrum desselben, dem Gehirn, angehören.“ [2]) Diesen Prinzipien gemäss muss dann jede psychologische Erscheinung einzig und allein durch die materielle Tätigkeit der Phantasie erklärt werden.

Die gesunde Philosophie, die Psychologie im Geiste des hl. Thomas, hält die goldene Mittelstrasse ein; neben den Tatsachen, die ganz bestimmt über allen Naturkräften liegen, gibt es auch andere Tatsachen, deren Ursachen uns zwar oft verborgen sind, von denen wir aber dieses wissen, dass sie nicht notwendig übernatürliche sein müssen, vielmehr in psychischen oder physischen Agenzien liegen, oder auch in einer eigenartigen Modifikation der Lebenskraft oder des Nervensystems eines Individuums ruhen können. Auf diesem Gebiete vor allem ist Studium mit Klugheit angebracht; denn einerseits ist es gegen die Atheisten und Materialisten gewiss, dass

[1]) E. Méric, Das andere Leben (Mainz 1882) 217. — [2]) A. a. O. 1.

Gottes übernatürliches Wirken, durch Vermittelung der Engel oder auch unmittelbar in bestimmten Fällen sich geltend machen kann und sich oft auch geltend gemacht hat; andererseits aber ist bei der Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele auch ein mannigfacher Einfluss der magnetischen, physischen und chemischen Kräfte in und ausser dem Menschen, sowohl auf den menschlichen Körper, als auch — gerade wegen der so innigen Verbindung zwischen Leib und Seele — auf die Fähigkeiten der Seele anzunehmen und so bei Erklärung der erwähnten Tatsachen auch einem Gedanken der Materialisten Rechnung zu tragen. Und wenn ferner die Gedanken und Willensakte von materiellen Schwingungen des Gehirns begleitet sind; wenn diese dann ausserhalb andere Schwingungen hervorrufen und diese sich im Raume fortpflanzen: wie mannigfache Wirkungsweisen im materialistischen Sinne eröffnen sich uns nicht da aufs neue? Sollten unsere Gehirnschwingungen nicht auf ein anderes Gehirn einwirken können, das durch Verwandtschaft und Liebe dem unseren gleichgeartet ist? In wie grosser Entfernung könnte dieser Einfluss sich geltend machen? Sollten nicht auf diese und ähnliche Weise z. B. alle Fernwirkungen erklärt werden können? Da diese Gehirnschwingungen an erster Stelle durch die Tätigkeit der Phantasie bedingt sind, so soll in diesen Zeilen in etwa das Arbeitsfeld der Phantasie kennzeichnet werden, und zwar gerade inbezug auf jene aussergewöhnlichen Tatsachen, die als streng historisch von treuen Augenzeugen angeführt werden.

I.

Um nun die verschiedenen Tatsachen, von denen im folgenden einige angeführt und besprochen werden sollen, besser erklären oder beurteilen zu können, muss vorerst der enge Zusammenhang von Leib und Seele im Menschen festgehalten werden. Der Mensch besteht aus zwei unvollkommenen Substanzen, aus zwei Prinzipien, die beide eng vereint eine ganze Substanz, ein *unum per se* ausmachen, und zwar so, dass die Seele im vollen Sinne des Wortes die *forma substantialis* des Menschen ist. Sollte nicht schon das Wesen unserer Empfindung genügen, uns von dieser substanzialen Einheit zwischen Leib und Seele zu überzeugen? Denn zu einer Empfindung gehören zwei Faktoren: die Ausdehnung des körperlichen Schmerzes z. B. und das Schmerzgefühl selber.[1]) Der hl. Thomas sagt zu dieser Frage:[2])

[1]) Vgl. Gutberlet, Der psychophysische Parallelismus, in ‚Phil. Jahrb.' XI. Bd. (1898), besonders 387 ff. Ebd. VII. Bd. (1894) 15. — [2]) *S. theol.* 1 q. 76. a. 1.

„Principium intellectionis est forma ipsius (sc. hominis); sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet, quod intellectionis principium unitur corpori ut forma." [1])

Diese eine Seele, ihrem Wesen nach immateriell und geistig, wie sich aus ihrer spezifischen Operation, dem *intelligere*, ergibt, ist also zugleich Wesensform des Körpers, sodass nach der Lehre des hl. Thomas diese *anima intellectiva* „sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes formas inferiores." [2]) mithin durch sich allein alles leistet, was die anderen Wesensformen leisten. Sie ist das *principium formale* der verschiedenen *operationes* im Menschen. [3]) Deshalb ist ein inniges Zusammenwirken und auch ein gegenseitiges Beeinflussen des Leibes und der Seele nicht zu leugnen, und es ist Aufgabe der Psychologie, gegebenenfalls die Art und Weise dieses Einflusses zu erklären.

Im Lichte dieser grundlegenden Wahrheit von dem substanzialen Zusammenhang zwischen Leib und Seele, kann man erkennen, wie gross der Einfluss der Phantasie auf den ganzen Menschen sein kann. Auch bei dem heutigen Stand der Wissenschaft bleibt noch manches Problem unerklärt, und obwohl man bestimmt sagen kann, dass die Phantasie diesen oder jenen Effekt hervorbringt, kann man öfters nicht genau sagen, wie dieselbe im einzelnen Falle handelt.

Was versteht man unter Phantasie oder Einbildungskraft? Gutberlet sagt:

„Die Phantasie oder Einbildungskraft ist diejenige sinnliche Fähigkeit, welche auch ohne von einem gegenwärtigen Objekte bestimmt zu sein, die Vorstellung von demselben bildet. Freilich kann sie nur solche Vorstellungen bilden, welche entweder in ihrer Ganzheit oder in ihren Elementen einmal durch ein Objekt, das auf die Sinne wirkte, angeregt wurden." [4])

Das ist auch die Lehre des hl. Thomas, wenn er bei Aufzählung und Einteilung der inneren Sinne des Menschen sagt:

„Ad harum autem formarum (sc. sensibilium) retentionem aut conservationem ordinatur phantasia sive imaginatio, quae idem sunt: est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum." [5])

Vor allem also ist die Phantasie jene Fähigkeit der Seele, wodurch der Mensch die von den Sinnen empfangenen Eindrücke aufbewahrt, jene Dispositionen nämlich, die ein Bild der bereits empfundenen sinnlichen Gegenstände sind (daher Einbildungskraft, imago und imaginatio, φάντασμα und φαντασία).

[1]) Vgl. Akten des V. internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München, 194. — [2]) Vgl. *S. theol.* 1. q. 76. a. 3. — [3]) Vgl. *Revue Néo-scolastique* (1902) 153 sqq. — [4]) Gutberlet, Psychologie (Münster 1896) 101. — [5]) *S. theol.* 1. q. 84. a. 4. c.

Das Vorhandensein eines solchen „Bildes“ selbst dann, wenn der dasselbe verursachende Gegenstand ganz verschwunden ist, zeigen wohl am deutlichsten die Halluzinationen, bei denen man zu sehen, zu hören glaubt, obwohl der vermeintliche Gegenstand nicht besteht, obwohl niemand in der Nähe gesprochen hat. Doch worauf gründet sich physiologisch ein solches Bild, oder eine abgeschwächte Aehnlichkeit der gehabten Empfindung? Manche Philosophen begnügen sich mit der Behauptung, dass die Nervensubstanz ein organisches Gedächtnis besitze, oder, wie andere sagen, einen *habitus nervosus*. Doch damit ist nichts erklärt. Die Analogie und der Vergleich mit anderen Fähigkeiten zeigt uns, dass dieses Bild keine bestehende Vorstellung, überhaupt kein Bild sein kann, wie wir es z. B. auf der Netzhaut des Auges beim Sehen besitzen, sondern nur eine Disposition, eine Fertigkeit, die Vorstellungen wieder zu bewirken.[1]) Wie man nun von der Beschaffenheit, Stärke oder Intensität und der bewegenden Kraft der Empfindung spricht, so finden wir auch die gleichen Eigenschaften in dem Bilde einer bereits gehabten Sensation. Wie stark ist ein solches Bild z. B. in der Halluzination, bei welcher „kein äusserer Sinnesreiz die Quelle der (subjektiven) Sinneswahrnehmung ist“, und doch „der von Halluzinationen Heimgesuchte sieht, hört, riecht, schmeckt, fühlt mit der vollen Deutlichkeit einer objektiv begründeten Sinneswahrnehmung Dinge, die einer wirklichen Begründung entbehren.“[2]) Das Bild ist hier der Anfang einer Empfindung, denn „die Halluzinationen nehmen ihren Ursprung in erster Linie aus unseren Erinnerungsbildern oder Vorstellungen. Normalerweise erzeugt ein Reiz R in der kortikalen Empfindungszelle E eine Empfindung, und von dieser Empfindung bleibt in der Erinnerungszelle V ein Erinnerungsbild oder eine Vorstellung zurück. Normalerweise nimmt also die Erregung stets den Weg REV. Bei der Halluzination kehrt sich dieser Verlauf um. Das in V niedergelegte Erinnerungsbild, die Vorstellung, versetzt E in Erregung und erzeugt hier die zugehörige Empfindung, d. h. — da ein R fehlt — eine Halluzination.“[3])

Auch eine bewegende Kraft findet sich tatsächlich in dem Vorstellungsbilde; so stellt sich z. B. ein Hungeriger den feinen Geschmack einer Speise vor, und „es läuft ihm das Wasser im Munde zusammen“; gewisse empfindsame Naturen bilden sich ein, auf ein Sandkorn zu beissen, oder das Kritzeln des Griffels auf einer Schiefertafel zu hören, und gleich überkommt sie ein unangenehmes Schaudern. Mehr noch zeigt sich diese bewegende Kraft des Bildes bei der Vor-

[1]) Vgl. Gutberlet a. a. O. 105. — [2]) Krafft-Ebing, Lehrbuch der Psychiatrie (Stuttgart 1897). — [3]) Ziehen, Psychiatrie (Berlin 1894) 32, vgl. Wernicke, Grundriss der Psych. (Leipzig 1900), 19. Vorlesung.

stellung einer Bewegung: ich denke z. B. an einen zu meiner Rechten liegenden Gegenstand; die Vorstellung der notwendigen Bewegung, um denselben zu erreichen, genügt, in meinem Arm den Anfang dieser Bewegung zu wecken. Unwillkürlich und unbeachtet sind diese Eindrücke in unserer Muskulatur, in unseren Gesichtsausdrücken vorhanden, hervorgerufen durch die Tätigkeit der Einbildungskraft, sodass Fonsegrive sagen kann, „jedes Bild strebe nach seiner Verwirklichung". [1])

Die Tätigkeit der Einbildungskraft ist nun entweder einfach reproduktiv, oder auch produktiv (schöpferisch).

„Allerdings sucht die Phantasie fort und fort neu zu gestalten, aber ihre wesentliche Tätigkeit ist Reproduktion früherer Empfindungen, erst auf Grundlage dieser Tätigkeit beginnt sie ihre „schöpferische" Tätigkeit. Das Verständnis der Reproduktion muss Aufschluss über das Wesen der Einbildungskraft geben." [2])

1. Die Reproduktion der Sinnesvorstellungen ist eine Tatsache, die wohl niemand leugnen kann. Aber wo ist der genügende Grund dafür? Was veranlasst die erneuerte Vorstellung? Vor allem kann die Erklärung der Reproduktion nicht in einer erneuerten Erregung des äusseren Organs zu suchen sein, denn abgesehen davon, dass diese Erregung nicht notwendig und oft gar nicht vorhanden ist, hat ja die phantastische Vorstellung ihren Sitz nicht in dem zuerst fühlenden Organ, wie sich erfahrungsgemäss nachweisen lässt. Ferner ist auch die Fähigkeit allein nicht hinreichend zur Vorstellung, am wenigsten nicht dazu, dass gerade diese und keine andere stattfindet. Es muss mit der Fähigkeit ein Reiz mitwirken: habituelle Disposition (habituelles Bild) entweder unter dem Einflusse des Willens, oder verbunden mit physiologischen (durch Hirnreizung) oder psychischen Reizen, wodurch andere verwandte, assoziierte Vorstellungen geweckt werden, können die Reproduktion erklären.

Die Bilder sind in unserem psychologischen Leben keineswegs isoliert, sondern mit einander verbunden, wie die Nervendispositionen in dem Gehirnorganismus ihren Einigungspunkt haben. Wenn also eine Erregung auf ein Nervenzentrum einwirkt, so trifft sie oft auch ein oder mehrere andere Nervenzentren, die zu gleichartiger Empfindung disponiert sind; desgleichen weckt auch ein Bild verschiedene andere Bilder: dann hat man eine Assoziation der Bilder. Diese Bilder können dann ihrerseits Empfindungen, Bewegungen und Handlungen verursachen. Einige Beispiele dazu. Ich erhalte einen

[1]) Vgl. Mercier, *La Psychologie* I. 253. — [2]) Gutberlet a. a. O. 103.

Auftrag, an welchen ich mich erinnern muss; um denselben ja nicht zu vergessen, gebrauche ich ein ganz bekanntes Mittel, ich mache einen Knoten ins Taschentuch. Und richtig: beim Anblicke dieses Knotens erinnere ich mich wieder dieses Auftrages — das ist eine Assoziation. Nach langer Abwesenheit erblickt der Wanderer den Kirchturm seines Heimatsdörfchens; sogleich sieht er auch in seiner Einbildung das Vaterhaus, Eltern und Geschwister, erinnert sich deren Worte und seiner früheren Tage mit allen Freuden und Leiden. Wie kommt es aber, dass gerade diese Bilder sich ihm darbieten und nicht ganz andere von verschiedenen Empfindungen? Das kommt daher, dass die Assoziation nach bestimmten Gesetzen vor sich geht, oder weil eben diese Bilder mit einander zusammenhangen.[1]) Der hl. Thomas hat die Assoziationen in folgenden Worten angegeben:

„Quandoque reminiscitur aliquis incipiens ab aliqua re, cuius memoratur, a qua procedit ad aliam, triplici ratione. Quandoque quidem ratione similitudinis; sicut quando aliquid aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia. Quandoque vero ratione contrarietatis; sicut si aliquis memoratur Hectoris, et per hoc occurrit ei Achilles. Quandoque vero ratione propinquitatis cuiuscumque; sicut cum aliquis memor est patris, et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate, vel societatis, vel loci, vel temporis“[2])

Bain, der bekannte englische Psychologe, der besonderen Fleiss auf das Studium der Assoziationserscheinungen verwendete, führt dieselben auf folgende zwei Fundamentalgesetze zurück: Angrenzung im Raume oder in der Zeit und Aehnlichkeit zu einander.[3]) Mehrere Psychologen nehmen vier verschiedene Assoziationsklassen an: Assoziation durch Verwandtschaft, durch Gegensatz, durch räumliche und durch zeitliche Beziehung der Vorstellungen, so z. B. Mercier, Gutberlet, Maher[4]); auch Hagemann-Dyroff gibt diese Einteilung an, mit dem Bemerken, dass dieselbe früher die gewöhnliche und allgemeinere gewesen sei.[5]) Ueber die Assoziationseinteilung der neueren Psychologen, die nur eine (wie H. Höffding die Aehnlichkeit, die Schule Wundts die Berührung annehmen), oder zwei Klassen von Assoziationen, nämlich Aehnlichkeit und Berührung, oder aber eine ganz andere Einteilung geben (wie Hagemann-Dyroff 227 f.), wollen wir uns hier nicht länger aufhalten. Wundt sagt diesbezüglich sehr gut:

[1]) Vgl. Mercier l. c. I. 258. — [2]) *De Mem. et Reminisc.* l. V. — [3]) *The senses and the intellekt* 467 sqq. — [4]) Vgl. Maher S. J., *Psychology* (London 1900) 181 sqq. — [5]) Psychologie (Freiburg 1905) 223.

„In der Unterscheidung der Hauptformen dieser sukzessiven Assoziationen folgte man zunächst einem schon von Aristoteles für die Erinnerungsvorgänge aufgestellten logischen Schema, indem nach dem Prinzip der Zweiteilung nach Gegensätzen einerseits die Assoziationen nach Aehnlichkeit und Kontrast und andererseits die nach Gleichzeitigkeit und Sukzession unterschieden wurden ... Die neuere Assoziationslehre hat meistens die Zahl dieser Gesetze zu reduzieren gesucht. Den Kontrast sah man als einen Grenzfall der Aehnlichkeit an, da nur solche kontrastierende Vorstellungen sich assoziieren, die zugleich einer und derselben Gattung angehören; und die Verbindungen nach Gleichzeitigkeit und Sukzession fasste man unter dem Begriff der äusseren oder der Berührungsassoziation zusammen, die nur der inneren oder Aehnlichkeitsassoziation gegenübergestellt wurde.“ [1])

Die Tatsache der Assoziationen steht fest, auch dass sie nach bestimmten Gesetzen verlaufen, wenngleich diese Gesetze wiederum durch individuelle Unterschiede modifiziert werden. „So hat z. B. Wreschner, der in den letzten Jahren 20 000 Versuche solcher Art systematisch durchführte, interessante Einsichten in die Verschiedenheiten des Vorstellungsganges bei Männern und Frauen, bei Kindern und Erwachsenen, bei Gebildeten und Ungebildeten gewonnen.“ [2])

Den physiologischen Grund der Assoziation finden wir darin, dass die Erschütterung einer Gehirnzelle sich höchst wahrscheinlich wellenförmig in alle Verzweigungen verbreitet; wenn also zwei oder mehrere Nervenbewegungen vereint entstanden sind, wird die erregende Ursache direkt eines der Nervenzentren beeinflussen, indirekt aber auch die anderen. Was aber die willkürlichen und freien Assoziationen angeht, „muss in der Seele selbst die Fähigkeit angenommen werden, Vorstellungen durch Gewöhnung mit einander so zu verknüpfen, dass dieselben in der Folge von selbst mit einander sich verbinden, und überdies eine natürliche Fertigkeit, gerade solche Vorstellungen vor anderen spontan ins Bewusstsein kommen zu lassen, welche durch ihren Inhalt zu den vorhergehenden in innerer Beziehung stehen.“ [3])

2. Die Phantasie hat auch noch eine produktive Tätigkeit, sie verbindet die verschiedenen Bilder zu einem oft recht wunderlichen Ganzen, wie aus den Träumen zu ersehen ist, wo die Einbildungskraft allein tätig ist, oder auch aus den verschiedensten Gedankenverbindungen und Zusammenstellungen von Schilderungen, wo die Reflexion, der Verstand mitwirkt, z. B. in Poesie und Malerei.

„Hier hat man eine dreifache Tätigkeit der Phantasie unterschieden: eine abstraktive, determinative und kombinierende.“ [4]) Kombinierend ist sie,

[1]) Grundriss der Psychologie (Leipzig 1901) 268. — [2]) M. Ettlinger, in ‚Hochland‘, 3. Jahrg. 1. H. 86. — [3]) Gutberlet a. a. O. 111. — [4]) Ders. a. a. O. 101.

„wenn sie die Elemente der Sinneswahrnehmungen nur trennt und anders zusammenstellt, wenn sie z. B. das räumlich und zeitlich von einander Getrennte in eine Vorstellung vereint, oder wenn sie trennt, was der innere Sinn in einer und derselben Vorstellung in sich aufgenommen hatte. Determinierend ist sie, wenn sie die mangelhafte Wahrnehmung der äusseren Sinne durch Elemente früherer Vorstellungen vervollständigt und ergänzt. Der determinierenden Tätigkeit der Phantasie ist es z. B. zuzuschreiben, dass furchtsame Menschen den in der Dunkelheit nur unbestimmt wahrgenommenen Gegenstand zu einer menschlichen Gestalt oder gar zu einem mit Dolch und Revolver bewaffneten Wegelagerer machen. Abstrahierend ist die Phantasie, wenn sie in der reproduzierten Vorstellung gewissermassen absichtlich einzelne Züge ausfallen lässt, z. B. am Feinde nur Schlechtes, am Freunde nur Vorzüge sieht.“ [1])

Dieses produktive Moment der Einbildungskraft ins Auge fassend, unterscheidet W. Wundt zwei Entwicklungsstufen der Phantasietätigkeit:

„Die erste, mehr passive, geht unmittelbar aus den gewöhnlichen Erinnerungsfunktionen hervor. Sie findet sich namentlich in der Form der Anticipation der Zukunft fortwährend in unserem Gedankenlauf und spielt als Vorbereitung der Willensvorgänge eine wichtige Rolle in der psychischen Entwickelung. Doch kann sie in analoger Weise als ein beliebiges Hineindenken in imaginäre Lebenslagen oder in äussere Erscheinungsfolgen vorkommen. Die zweite, aktivere Form steht unter dem Einfluss streng festgehaltener Zweckvorstellungen und setzt daher einen höheren Grad willkürlicher Gestaltung der Phantasiebilder und ein höheres Mass teils hemmender, teils auswählender Wirkungen gegenüber den unwillkürlich sich aufdrängenden Erinnerungsbildern voraus.“ [2])

Das bisher Gesagte möge genügen zum Verständnis des Wesens der Phantasie. Ihr enger Zusammenhang mit dem Gehirn verlangte eigentlich eine eingehendere Beschreibung des Gehirns selbst, wie die Phrenologen dieses tun. Soweit es zum Verständnis notwendig ist, wird in der weiteren Ausführung darauf hingewiesen werden. [3])

II.

Betrachten wir jetzt die besonders auffallenden Tatsachen, in denen sich die Tätigkeit der Einbildungskraft — vorzüglich die produktive Tätigkeit — ganz aussergewöhnlich stark zeigt. Es ist nicht möglich, hier auf alle die so verschiedenen Fälle einzugehen; nur die Hauptkategorien derselben sollen namhaft gemacht werden, wobei dann einige Erklärungsversuche der Psychologen angebracht sind. Wie dieses Studium zeigt, kann auch der heutige Stand der Psychologie noch nicht immer mit Bestimmtheit sagen, wie die Phantasie dergleichen Wirkungen hervorzubringen vermag. Wir folgen in diesen

[1]) Lehmen, Lehrb. der Philos. (Freiburg 1905) II[3] 317. — [2]) Grundriss der Psych. 320. — [3]) Vgl. Hagemann-Dyroff a. a. O. 75. 90.

Ausführungen dem bereits durch verschiedene Schriften, psychologischen und apologetischen Inhalts, bekannten Elie Méric,[1]) Professor an der Sorbonne. Derselbe hat neuerdings ein Werk veröffentlicht: *L'imagination et les prodiges*,[2]) in dem er einzelne Tatsachen anführt und die verschiedenen Erklärungen bespricht. Allerdings geht er in mehreren Fragen vielleicht etwas zu eilig in das übernatürliche Gebiet über, um durch Vermittelung der Engel oder durch unmittelbares Eingreifen Gottes die Möglichkeit besonderer Erscheinungen zu erklären.

Zur leichteren Zusammenfassung der Fakta wird es dienlich sein, sie zu klassifizieren, je nachdem sie in der Phantasie vorzukommen scheinen. Deshalb spricht auch Méric im ersten Buch von der Phantasie, ihrer Natur nach betrachtet; im zweiten von der Phantasie in intellektueller Ordnung; im dritten von der Phantasie in materieller Ordnung; im vierten von der Phantasie und den Phantomen.

1. Betrachtet man die Phantasie ihrer Natur nach, so sind besonders dreierlei ganz merkwürdige Tatsachen zu erwähnen, nämlich Halluzination, imaginäre Erscheinung und Suggestion mit Hypnose.

α. Halluzination. Ein Beispiel gibt Koch:[3])

„Bei diesem Herrn pflegten vor Ausbruch der stärkeren Erscheinungen Sinnestäuschungen aufzutreten; es konnte ihm da z. B. im Eisenbahnwagen eine halluzinierte Person gegenübersitzen. Dass er zu seiner Zeit Sinnestäuschungen unterworfen sei, das wusste er schon durch die Aufklärungen, die er in den guten Zeiten sich geben liess ... Aber er hat im einzelnen Falle niemals völlig gewusst, ob er eine halluzinierte oder eine objektiv vorhandene Gestalt vor sich habe; denn die eine hatte so viel sinnliche Ueberzeugungskraft wie die andere. Er konnte, ehe sie verschwand, immer nur mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit vermuten, dass eine Halluzination um ihn sein werde ... Einmal sah er, wie er mir erzählte, in Stuttgart beim Aussteigen aus dem Bahnzug unter der Menge ein altertümlich und prächtig gekleidetes vornehmes Frauenzimmer dahinschreiten. Er vermutete, dies werde wohl eine Halluzination sein, ging darauf zu und bat um die Erlaubnis, die Dame begleiten zu dürfen. Darauf erwiderte sie etwa: ‚Aber das passt sich nicht, dass man ein unbekanntes Fräulein anspricht und begleitet.' Er begleitete sie eine Strasse hinab und unterhielt sich mit ihr; ... nahm ihr ein kleines Federchen vom Hute und steckte es unter seinen Siegelring, zwischen Ring und Finger. Dort sah und empfand er die Feder, bis sie am Ende der Strasse zugleich mit der Dame verschwand."

[1]) Der Verfasser ist vor kurzem der Wissenschaft durch den Tod entrissen worden. Er starb zu Honfleur den 20. Oktober 1905 im 67. Lebensjahre.

[2]) Paris, Charles Douniol, 1905, 2 Bände.

[3]) Kurzgefasster Leitfaden der Psych. (Ravensburg 1889) 24; bei Heyne, Ueber Besessenheitswahn (Paderborn 1904) 9.

Im Bereiche eines jeden Sinnesorganes können Halluzinationen vorkommen, wie verschiedene Beispiele beweisen. Besonders sei hier noch das Gedankenlautwerden erwähnt. Wernicke bemerkt hierzu:[1])

„Affektfreie eigene Gedanken werden zu Phonemen, wodurch die Erklärungswahnidee entsteht, die Gedanken seien den anderen bekannt. Die Kranken bemerken zuerst, dass das, was sie lesen oder schreiben, später auch, was sie sprechen, von Stimmen nachgesprochen wird. Demnächst wird jeder Vorsatz, etwas zu tun, als Stimme gehört."

Wie kann eine Halluzination entstehen? Die normale Sinneswahrnehmung geschieht dadurch, dass ein physikalischer Reiz der Aussenwelt durch das Endorgan eines Sinnesorganes (z. B. Retina im Auge, Tastkörperchen beim Gefühl) aufgenommen wird, den dann die Sinnesnerven fortleiten; in der Endigung dieses Sinnesnerves, im Gehirn, wird dieser Bewegungsvorgang in einen elementaren psychischen Vorgang, in die Empfindung, umgesetzt und endlich auf die zentrale Endstation der Sinnesbahn, in das sensorische Rindenzentrum oder Apperzeptionsorgan, übertragen. So führt Krafft-Ebing[2]) des weiteren aus. Analoge Bedingungen sind auch bei der Halluzination erfordert, nämlich eine funktionelle Miterregung der ganzen zentroperipheren Sinnesbahn. Der Unterschied ist hauptsächlich der,

„dass nicht ein äusserer physikalischer, sondern ein innerer psychologischer Vorgang den Sinnesapparat in Mitschwingung versetzt. Bei der Sinneswahrnehmung handelt es sich um einen zentripetalen, bei der Halluzination um einen zentrifugalen Vorgang. Beide kommen darin überein, dass nach dem Gesetze der exzentrischen Projektion oder Wahrnehmung die Ursache der Erregung an die Peripherie der Sinnesbahn, in den äusseren Raum verlegt wird."[3])

Die Halluzination kann nur im sensorischen Rindenzentrum des Gehirns ihre Entstehung finden. Wenn auch häufig physische Ursachen die Halluzination veranlassen, so sind doch die psychischen Ursachen, wie z. B. starke Affekte, keineswegs auszuschliessen, und dieselben üben unter dem Einflusse der Phantasietätigkeit jene Reize auf das sensorische Rindenzentrum aus.[4]) Die Einbildungskraft kann also der Verstandeserkenntnis hindernd und täuschend in den Weg treten; alles aber ist und bleibt in diesen Fällen im Bereiche der Sensibilität und Sensationen. Nichts berechtigt deshalb den Schluss der positivistischen Physiologen, dass auch die Gabe der Sprachen und wirkliche übernatürliche Erscheinungen (die von den Theologen nach ernster Prüfung aller Umstände und Folgen als übernatürlich erkannt werden) nur einfache Halluzinationen seien.[5]) So stellen auch

[1]) Heyne a. a. O. 8. — [2]) Lehrb. der Psychiatrie 101 f. — [3]) Ebendas. — [4]) Vgl. Gutberlet, Psychol. 87 f. — [5]) Vgl. Méric, l. c. I 92 sqq.

die Rationalisten schlechthin dieses Prinzip auf: „Jeder Mensch, der eine übernatürliche Vision zu haben glaubt, ist ein Halluzinierter", ohne natürlich diesen Satz zu beweisen. Ob im Einzelfalle Halluzination, und somit rege Phantasietätigkeit, oder eine wahre Erscheinung vorliege, muss genau untersucht werden, wozu die Theologie und Mystik die sichere Kriterien angeben; dem Zwecke dieser Zeilen genügt es, zu sagen, dass durch die Phantasie Halluzinationen hervorgerufen und begünstigt werden.

β. Imaginäre Erscheinung. Handelt es sich um eine äussere Erscheinung, dann können wir uns über deren Realität vergewissern durch wahrheitsgetreues Zeugnis jener Personen, welche dieselbe gesehen haben, oder auch durch Bezeugung unserer Sinne, die ja *circa objectum proprium et proportionatum* nicht täuschen. Bei einer Erscheinung aber, welche sich in unserer Phantasie abspielt, fallen diese beiden Sicherheitsmotive weg; da entstehen grosse Schwierigkeiten, wenn man wissenschaftlich gewiss sein will über deren wirkliches Vorhandensein. Dergleichen imaginäre Visionen bleiben ganz innerhalb der Grenzen der Einbildungskraft und können stattfinden dadurch, dass durch lebhafte Vorstellung und konzentrierte Aufmerksamkeit verschiedene, bereits in der Phantasie vorhandene Bilder zu einem Ganzen, zu einem Gesamtbild verbunden werden, und zwar in so starker Vorstellung, dass von einem „Sehen" der Einbildungskraft die Rede sein kann. Das wäre ein natürlicher Vorgang, wie er aus der Natur und Tätigkeit der Phantasie sich ergeben kann. Wir geben gerne zu, dass solche Erscheinungen auch durch Einfluss einer *causa extrinseca*, die über der sinnlichen Natur ist — sei sie Gott, ein guter oder ein böser Engel — stattfinden können, dadurch nämlich, dass diese *causa extrinseca* die betreffenden Bilder in der Phantasie weckt oder selbst hervorbringt; aber wir brauchen in einer philosophischen Abhandlung nicht weiter in die Erklärung einzugehen, wie ein solcher Einfluss möglich ist oder vor sich geht. In allen Fällen bleibt es aber wahr, dass die Phantasie ihre eigene kombinierende, produktive oder reproduktive Tätigkeit bewahrt und ausübt, mag sie gleich unter höherer Gewalt stehen.[1]) Die natürliche imaginäre Vision, die wir selber in uns bewirken und die ihren ganzen Daseinsgrund in der lebhaften Einbildung hat, ist in der

[1]) Vgl. zum näheren Studium dieser übernatürlichen Erscheinungen: H. Joly, Psychologie der Heiligen, übersetzt von G. Pletl (Regensburg 1904) Kap. III und IV.

Gewalt des Menschen, d. h. er kann sie willkürlich veranlassen, kann auch willkürlich von ihr abstehen und seine Einbildungskraft mit anderen Bildern und Gegenständen beschäftigen; er kann sie mehr oder weniger lebhaft, anmutig, lichtvoll gestalten. Betreffs dieser verschiedenen Ursachen, die in der Einbildungskraft des Menschen solche Erscheinungen hervorbringen können, sagt der hl. Thomas:[1])

„angelus tam bonus, quam malus virtute naturae suae potest movere imaginationem hominis ... eoque natura corporalis obedit angelo ad motum localem ... Manifestum est autem, quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum.“[2])

Die Phantasie ist eben verschiedenen Einflüssen unterworfen; Blut und *humores*, krankhafte Affektionen der sensorischen Zentren können Unordnung und Ueberreizung im Gehirn, dem Sitze der Phantasie, hervorbringen, sodass dann die verschiedensten Bilder und Empfindungen zu einem Ganzen sich vereinigen, das manchmal innerhalb der Grenzen natürlicher Wahrscheinlichkeit bleibt, manchmal aber auch zu einem unbegreiflichen Gemisch und Wirrwarr sich gestaltet. Fehlt nun die notwendige Einsicht und Kraft, rein Subjektives von dem Objektiven zu unterscheiden und genau auseinanderzuhalten, das nur im Gehirn Bestehende von dem Reellen zu trennen, dann verpflanzt die Seele diese eingebildeten Dinge in die Welt des Existierenden, und was Wunder, wenn sie so glaubt, ja sogar überzeugt ist, Uebernatürliches und Aussergewöhnliches zu sehen und zu hören?

7. Suggestion und Hypnose. Suggestion ist im allgemeinen eine Eingebung, ein Beibringen von Vorstellungen. Wird die Vorstellung, z. B. des Einschlafens, von einer anderen Person eingegeben, so hat man eine Allo- oder Heterosuggestion; schafft sich aber der Einzuschläfernde diese Vorstellung selbst, dann nennt man dies eine Autosuggestion. Die Einbildungskraft der einzuschläfernden Person muss durch Vorstellungen des Einschlafens, oder im allgemeinen genommen durch andere Vorstellungen beeinflusst werden. So erzählt Closson,[3]) dass er folgenden Versuch einer Suggestion angestellt habe:

„Er nahm eines Tages eine Flasche einfachen destillierten Wassers, die er sorgfältig mit Baumwolle umhüllte und in eine Schachtel legte. Nach

[1]) *S. theol.* 1. q. 111. a. 3. c. — [2]) Méric l. c. I. 110—114, gibt die Kriterien an, mit Hilfe deren die Mystiker beurteilen, ob Gott, ein guter Engel oder vielleicht der böse Feind die Ursache einer imaginären Erscheinung ist. — [3]) *Psychological Review*, 4. Juli 1899; bei Méric I. 123.

einigen anderen Experimenten sagte er in einem öffentlichen Vortrage, er wolle sich nun überzeugen, mit welcher Geschwindigkeit ein Geruch in der Atmosphäre des Saales sich verbreite, und bitte deshalb die Anwesenden, die Hand zu erheben, sobald sie den Geruch verspürten. Er enthüllte seine Flasche, goss das destillierte Wasser auf die Baumwolle, indem er dabei seinen Kopf möglichst bei Seite hielt, nahm seine Taschenuhr und wartete auf das Ergebnis. Nach 15 Sekunden hoben die meisten Personen der vorderen Reihen die Hand, und in 40 Sekunden war der Geruch (!) bis an das Ende des Saales gedrungen. Drei Viertel der Anwesenden behaupteten dann den Geruch zu verspüren; einige Personen fühlten sich sogar schon unwohl, und das Experiment musste abgebrochen werden."

Noch viele andere dergleichen Fälle könnten angeführt werden, aus denen klar hervorgeht, dass durch die Worte der Suggestion in dem Zuhörer oder in der zu hypnotisierenden Person ein Phantasiebild wachgerufen wird, und die Phantasie dann ihren Einfluss auf Leib und Seele geltend macht.

Kann aber auch ohne Worte ein Bild in einer anderen Person hervorgerufen werden? Méric zitiert eine Verfahrungsweise des Oberst von Rochas, der durch verschiedene sogenannte *Passes* an einer Person gleichfalls Armbewegungen nach seiner Willkür hervorbrachte, obwohl er kein Wort dabei sagte und die Person ganz dicht die Augen verbunden hatte, sodass sie die Armbewegungen ihres Hypnotiseurs nicht sehen konnte. Da handelt es sich um eine mentale Suggestion in dem Magnetisierten oder Hypnotisierten, die man dadurch zu erklären glaubt, dass diese Person eben äusserst empfindlich sei und somit vermittels der Luftbewegungen, die durch die Bewegungen des Hypnotiseurs hervorgebracht werden, dessen Suggestion erfasse und dem so gewonnenen Bilde gemäss, infolge der bewegenden Kraft dieses Bildes, handle. Für die Möglichkeit einer rein mentalen Suggestion tritt auch Mercier[1]) ein in seiner Behauptung, dass ein materieller Einfluss der Phantasie des Hypnotiseurs auf die Phantasie der Versuchsperson ausgeübt werden kann, wenn die Einbildungskraft des Hypnotiseurs eine übertragbare Gehirntätigkeit hervorbringt, die sich dann zum Gehirn der anderen Person fortbewege und dort dann das gleiche Bild hervorrufe. Schütz[2]) widerlegt diese Behauptung und leugnet die Möglichkeit einer rein mentalen Suggestion an der Hand einer „bis in ihre Einzelheiten beglaubigten Tatsache", aus der auch gleich hervorgeht, dass eine Hypnotisierung nicht zu stande kommen kann ohne Mitwirken der Versuchsperson.

[1]) *Psychologie* (Louvain 1904) II. 217.

[2]) Der Hypnotismus (Fulda 1898) 10.

Was ist die Hypnose und welches sind die Hauptpunkte in den sämtlichen Erscheinungen, die auf dem Gebiete des Hypnotismus vorkommen? Da über dieses Thema gerade neuerdings so vieles und so vielerlei schon gesagt und geschrieben worden ist,[1]) sollen hier nur einige Punkte kurz angedeutet werden. Hypnose, über deren eigenes Wesen die Fachgelehrten noch nicht einig sind, nennt man im allgemeinen einen künstlichen Schlaf. Demgemäss nennt man Hypnotismus den ganzen Komplex von Erscheinungen des Menschenlebens, die eben in künstlich verursachten, schlafähnlichen Zuständen bestehen, oder doch mit diesen zusammenhängen. Zum Hervorrufen der Hypnose bedarf es weder eines magnetischen, noch eines elektrischen Fluidums, das vom Hypnotiseur ausginge — wie früher vielfach geglaubt wurde; — es genügen die verschiedenen somatischen und psychischen Mittel. So sagt Schütz[2]) mit den Worten Forels:

„Will man hypnotisieren und vor allem damit therapeutische Erfolge erzielen, so muss man sich zunächst mit grosser Geduld und Begeisterung, mit Konsequenz, mit sicherem Auftreten und mit Erfindungsfähigkeit in Kniffen und Einfällen bewaffnen."

Welches ist die Beziehung des Hypnotismus zur Phantasie? Ist etwa die Phantasietätigkeit durch den künstlichen Schlaf gelähmt oder gar aufgehoben? Nein, im Gegenteil; wie im natürlichen Schlaf die Phantasie tätig ist,[3]) so bewahrt sie auch hier ihre ganze Tätigkeit; sie ist geradezu der eigentliche Wirkungskreis der Suggestion, die ja eben direkt auf die Einbildungskraft einwirkt und nur durch ein Hervorrufen von Phantasiebildern die Erscheinungen der Hypnose verursachen kann. Betreffs der Erneuerung von Phantasievorstellungen bringt die Suggestion ganz besonders Halluzinationen hervor, so dass z. B. der Hypnotisierte eine Person oder Sache sich ganz anders vorstellt, als er sie wirklich sieht, oder eine bloss vorgestellte (phantastische) Person als wirklich existierend auffasst. So sagt Moll:[4])

„Ich erzeuge auch ohne jeden äusseren Reiz eine Gehörshalluzination, z. B. die des Klavierspielens . . . Die Behauptung, man habe dem Subjekt Niespulver in die Nase getan, erzeugt Niesen . . . Hier ist eine Person, der ich die Eingebung mache, sie habe ihre Füsse in Eis stecken. Sofort entsteht ein lebhaftes Frostgefühl. Sie zittert, klappert mit den Zähnen, hüllt sich fest in den Rock."

[1]) Vgl. Schütz a. a. O.; Gutberlet, Kampf um die Seele, 2. Band, 8. Vortrag; Krafft-Ebing, Eine experimentelle Studie auf dem Gebiete des Hypn. (Stuttgart 1893); Finlay, Der Hypnotismus (Aachen 1892); Moll, Der Hypnotismus (Berlin 1890) usw. — [2]) A. a. O. 5. — [3]) Davon wird weiter unten die Rede sein. — [4]) A. a. O. 71.

Dass bei Halluzinationen aber gerade die Phantasie den Löwenanteil habe, ist weiter oben schon dargetan worden. Die Suggestion geht also auf die Beeinflussung und Fesselung der Phantasie aus und nimmt diese sozusagen vollständig in ihre Gewalt, wodurch sie dann — an den Willen des Hypnotiseurs gebunden — diejenigen Bilder und Vorstellungen hervorbringt, denjenigen Einfluss auf Leib und Seele ausübt, die im Willen des Hypnotiseurs liegen. Hat nämlich die Suggestion in der Phantasie ein Bild oder eine Reihe von Bildern hervorgerufen, dann tritt die Stärke und bewegende Kraft dieser Bilder in Tätigkeit, beeinflusst die Vermögen des Menschen, und bewirkt so die verschiedensten Bewegungen, Handlungen usw. Der künstliche Schlaf also und die während desselben vorkommenden Erscheinungen finden gerade in der Tätigkeit der Einbildungskraft ihre natürliche Erklärung. Dass eine Person leichter zu hypnotisieren ist als eine andere, findet wiederum seine Erklärung darin, dass die Phantasievorstellung wirklich dieses Einschlafen bewirkt, in anderen Worten, dass es sich um einen natürlichen Einfluss der Einbildungskraft auf den Leib des Menschen handelt.[1])

Wie nun die Entstehung der Hypnose natürlicherweise, vermittels gesteigerter Phantasietätigkeit, erklärt wird, so ist

„in Wirklichkeit alles, was bei diesen Erscheinungen der exakten Prüfung standhält, ohne Schwierigkeit im allgemeinen psychologisch und physiologisch erklärbar; was aber nicht auf diesem Wege erklärbar ist, das hat sich noch stets bei näherer Prüfung als abergläubische Selbsttäuschung oder als absichtlicher Betrug erwiesen."

sagt W. Wundt.[2]) Schütz führt diese Behauptung Wundts des weiteren aus, indem er die hypnotischen Erscheinungen auf vegetativem Gebiete, jene auf dem Gebiete der Bewegung, der willkürlichen sowohl als der unwillkürlichen, auf dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung, der Phantasie und des Gedächtnisses, auf dem Gebiete der Vernunft und des Willens durchgeht.[3]) Wenn man nun auch zugeben muss, dass wir noch keinen klaren Einblick haben in die Art und Weise der Phantasietätigkeit im hypnotischen Zustande, dass wir nicht mit Bestimmtheit sagen können, wie die Einbildungskraft mit ihren Vorstellungen auf den ganzen Organismus des Menschen einwirkt; so bleibt doch diese Behauptung stehen, dass die Vorstellungen und Bilder der Phantasie einen solchen Einfluss ausüben.[4])

[1]) Vgl. Schütz a. a. O. 76. — [2]) Grundriss der Psych. 335. — [3]) A. a. O. 78. 89. — [4]) Vgl. Méric l. c. l. c. VII et VIII.

(Schluss folgt.)

Paulus, Bischof von Sidon (XIII. Jahrhundert).

Einige seiner philosophischen Abhandlungen.

Von Dr M. Horten in Bonn.

Die mittelalterliche Philosophie des Orients und Occidents stellt Entwicklungsreihen von Gedanken und Systemen dar, die auf eine gemeinsame Quelle, die griechische Philosophie, speziell die sokratisch-aristotelische Schule zurückgehen. Freilich waren die Vermittelungswege und die Vorbedingungen beiderseitig verschieden. Während das Abendland die ersten philosophischen Gedanken von den spätrömischen Denkern und das ganze aristotelische System sowohl durch syrisch-arabische Vermittelung als auch direkt aus den griechischen Quellen erhielt, führte die arabische Philosophie den Neuplatonismus weiter (die Theologie des Aristoteles, die Getreuen von Bosra, Alfârâbî) und bildete ihn zu einem mehr und mehr aristotelischen Systeme um (Avicenna, Averroes). Sodann waren die Vorbedingungen für das philosophische Denken für die einen durch die christliche Welt- und Lebensanschauung, für die anderen durch den Islam gegeben. Das Interesse der vergleichenden Geschichtsbetrachtung liegt also darin, zu sehen, wie sich in den verschiedenen Welten die in ihrer Quelle gleichen Ideen entwickelt haben.

Als die Philosophie des lateinischen Mittelalters in die Zeit ihrer Blüte eintrat, hatte auch die des arabischen die Periode ihres Werdens bereits überwunden und sich in eine grosse Mannigfaltigkeit von Richtungen gespalten. Ihre Angriffe veranlassten die christlichen Denker des Ostens, die Dogmen ihrer Religion mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln zu verteidigen. Leider ist von diesen apologetischen Bemühungen, die uns den Kampf zweier grossen Geisteswelten enthüllen würden, erst sehr wenig veröffentlicht, und es ist nur eine kleine Szene aus diesem Ringen, die sich uns in den folgenden Abhandlungen des Paul er-Rahib enthüllt.

Das wenige, was über seine Person zu erfahren ist, hat P. Scheicho im *Maschriq* [1]) zusammengestellt. As-Sam'ânî gibt ver-

[1]) *Al-Mashriq*, Revue catholique orientale bimensuelle. Beyrout, 1898 Nr. 18. p. 814.

mutungsweise als Zeit seines Lebens das XV. Jahrhundert an.[1]) Da jedoch Ibn-Teimîja[2]), 1328 gestorben, ihn in einem seiner polemischen Werke bekämpft[3]), muss er vor 1328 gelebt haben. Vielleicht ist es Ibn-Teimîja selbst, gegen den Paulus sich in den drei letzten der hier übersetzten Abhandlungen wendet. Sonach könnte man mit einiger Wahrscheinlichkeit das Ende des XIII. und den Anfang des XIV. Jahrhunderts als den *terminus ad quem* seiner Lebenszeit annehmen.

Von Nation ist er ein Syrer und wurde zu Antiochien geboren. Sein Hang zur Einsamkeit und zum Dienste Gottes führte ihn dem Mönchsleben zu, bis er zum Bischofe von Sidon berufen wurde. Seine religiöse und theologische Richtung ist dadurch bestimmt, dass er dem melchitischen Ritus angehörte. Er war ein Gegner der ostsyrischen Kirche, der Monophysiten, und der hauptsächlich im Libanon wohnenden Monotheleten, der Maroniten, während er selbst der griechisch-unierten Kirche Syriens angehörte.

Ueber theologische und philosophische Fragen schrieb er mehrere Abhandlungen, gedrängt durch zeitgenössische Angriffe. Ein Teil von ihnen ist in der vatikanischen Bibliothek und in der der S. J. in Beyrut handschriftlich erhalten, und fünf von ihnen hat bereits P. Scheicho S. J. in der arabischen Zeitschrift *Al-Maschriq* (Jahrgang I, 840, IV, 961 und VIII, 373 veröffentlicht.

I.

Darstellung der wesentlichen Züge des christlichen Dogmas der Einheit Gottes und seiner Menschwerdung.[4])

Abhandlung, die der Mönch Paulus von Antiochien, Bischof von Sidon, bei der Gelegenheit abfasste, als der Scheich Abu-Ssurûr[5]) er-Raqam von Tunis ihn ersuchte, ihm in kurzen Worten die Ansicht der Christen über die Einheit Gottes und die Menschwerdung auseinanderzusetzen.

Wir, die Gemeinschaft der Christen, glauben, dass Gott — heilig sei sein Name und mächtig seine Gnade — einfach ist im Wesen, drei-

[1]) Katalog der arabischen Handschriften der vatikanischen Bibliothek S. 227. — [2]) Abû l Abbâs Ahmed bn Abdelhalîm bn Abdessalâm bn Abdallâh bn Mohammed on Teimîja Taqieddîn al Harrânî al Hanbalî war 1313—1318 Rechtslehrer in Damaskus und griff in die religiösen Streitigkeiten seiner Zeit mit vielen apologetischen und polemischen Schriften gegen die Juden und Christen ein. Vergl. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur II 104. — [3]) *Maschriq* l. citat. — [4]) Wörtlich: des Bekenntnisses der Einheit (Gottes) und der Vereinigung (Gottes mit der menschlichen Natur). Dem Texte liegt zu grunde die arabische Handschrift Nr. 111 der vatikanischen Bibliothek S. 55 aus dem Jahre 1543; ferner zwei Handschriften, von denen eine sich im Besitze der Jesuitenschule von Beyrut, die andere dort in Privatbesitz befindet. — [5]) Von Abu-Ssurûr ist sonst keine Nachricht erhalten. Eine andere Handschrift hat den Namen Abu-Ssurqa.

fach in den Eigenschaften,[1]) die wir Vater, Sohn und hl. Geist nennen. Damit wollen wir den Sinn des Ausdruckes wiedergeben[2]): „Gott ist 1. ein reales Ding, das 2. lebt und 3. Verstand hat.“ Der reale Gegenstand, der bei uns (d. h. in der geschöpflichen Natur) die Wesenheit ist, ist (in Gott) der Vater, der (in uns) die Vernunft ist, der Sohn, und der das Leben ist, der hl. Geist.[3])

Diese drei Eigenschaften sind der einige Gott, der durchaus keine Teile hat. Er ist nicht eine Dreiheit in demselben Sinne, in dem er eine Einheit ist, d. h. er besteht nicht aus drei Naturen, sondern ist eine einzige Natur. Ebenso wenig ist er eine Einheit in demselben Sinne, in dem er eine Dreiheit ist, d. h. er besteht nicht aus einer einzigen Eigenschaft, sondern aus dreien. In gleicher Weise wird das Geschöpf Gottes, die Sonne, mit drei wesentlichen Eigenschaften bezeichnet, die nicht in metaphorischem Sinne zu verstehen sind, nämlich die Scheibe, das Licht und die Hitze der Sonne. Jede dieser drei Eigenschaften birgt in sich ihre eigentümliche Bestimmtheit, ohne sich mit den anderen zu vermischen, noch sich von ihnen zu trennen, zu scheiden oder abzusondern. Die Sonnenscheibe erzeugt das Licht; dieses seinerseits ist von der Sonnenscheibe erzeugt. Die Hitze ist von der Sonnenscheibe ausgesandt, ohne sich jedoch vom Lichte zu trennen. Diese drei Eigenschaften bilden die eine Sonne, nicht drei Sonnen. Wollte man jede dieser Eigenschaften „Sonne“ nennen, dann müsste man anstatt von der Sonnenscheibe, von der Sonne sagen, sie durcheilt die Mitte des Himmels; und anstatt vom Licht, von der Sonne, sie dringe ein in das Innere des Hauses, und anstatt von der Hitze, von der Sonne, sie verbrenne mich. Wenn nun schon in der Sonne, einem Geschöpfe, die Verhältnisse sich so gestalten, wie viel edler und reiner müssen sie dann in Gott, ihrem Schöpfer, enthalten sein?

---

[1]) Es klingt unglaublich, dass ein katholischer Bischof des XIII. Jahrhunderts die drei Personen der Trinität als „Eigenschaften Gottes“ bezeichnet; doch möge folgendes zur Erklärung dienen: Paulus will den trinitarischen Gedanken einem Muslim erklären, dessen theologischer Ideenkreis betreffs Gottes auf die Begriffe: Gott-Eigenschaften-Handlungen beschränkt ist, unter besonderer Betonung der Einheit und Einfachheit Gottes. Einer Dreiheit von Realitäten im Wesen Gottes würde er mit Unverstand und fanatischer Abneigung gegenübertreten und zugleich die Vorstellung einer Person als verschieden von der Natur und dem Wesen unfasslich finden, wohl nicht in letzter Linie aus dem Grunde, weil die arabischen Termini für diese Begriffe unterschiedslos für einander gebraucht werden. Zudem verführte den Apologeten die Analogie aus der Natur (die Sonne) zu dieser Ausdrucksweise.

[2]) Wörtlich: den Ausdruck richtig stellen, seinen wahren Sinn feststellen.

[3]) Eigenschaften im eigentlichen Sinne sind nur zwei, Verstand und Leben, genannt worden, und es ist auch für die arabische Terminologie ungenau, die Substanz als eine Eigenschaft, sifa, zu bezeichnen. Dem Sinne nach könnte man übersetzen: Diese drei Prädikate bilden nur einen Gott.

Was nun das Dogma von der Menschwerdung angeht, so bekennen wir, dass der ewige Sohn, der der Verstand ist, durch die Wirkung des hl. Geistes aus der Jungfrau Maria [1]) die vollkommene menschliche Natur angenommen habe, ohne sich dadurch von der Gottheit zu entfernen oder von dem göttlichen Wesen zu trennen. Ebenso wird z. B. das menschliche Wort, das aus dem Verstande geboren wird, zum Buche und wandert weg in eine Stadt. Das Buch kann zerrissen oder verbrannt werden, und insofern es Papier ist und eine gewisse Ausdehnung hat, kann das Zerreissen und Verbrennen ihm zustossen, insofern es aber verständige Rede ist, kann es kein Akzidens aufnehmen, sondern bleibt im Verstande, der es erzeugt, ohne dass es sich von ihm trennt. Das Buch ist dennoch nur eines. In diesem Sinne bekennen wir, dass der Messias ewig und anfangslos ist, insofern er das Wort Gottes ist, dass er zeitlich und geschaffen ist, insofern er der Sohn Mariens wurde. Er vollbrachte Wunder durch seine göttliche Natur und zeigte Schwäche in seiner menschlichen, und beide Handlungen eignen dem einen Messias. Geradeso wie z. B. ein Stück Eisen, wenn es erhitzt ist, leuchtet und brennt, insofern es Feuer hat, und sich zerbrechen, zusammenbiegen und schneiden lässt, insofern es Eisen ist, ohne dass eine Schädigung in die Natur des Feuers eindringt, indem das Stück Eisen dennoch eines bleibt, beide Naturen, eine ätherische, die keine Akzidenzien annimmt, [2]) und eine grobe, die solche annehmen kann, in sich vereinigend. — ebenso verhält es sich mit den beiden Naturen in Christus. Wenn wir nun Christus als Gott bezeichnen, so geschieht dies auf grund der Regel: wenn eine feinere Natur sich mit einer gröberen verbindet, so obsiegt die feinere über die gröbere, wie z. B. das Feuer über das Holz, indem wir den Gegenstand nicht Feuer und Holz, sondern Feuer nennen. Wenn diese Verhältnisse schon bei den Geschöpfen sich finden, wie viel mehr und vorzüglicher beim Schöpfer.

Betreffs der Sohnschaft sind zwei Arten zu unterscheiden, eine materielle, die stattfindet mit geschlechtlicher Abstammung und Früher-sein des Vaters vor dem Sohne und Spätersein des Sohnes inbezug auf den Vater, wie z. B. Zaid inbezug auf seinen Vater, und eine feinere, die stattfindet ohne Trennung, geschlechtliche Abstammung und Früher- oder Spätersein, wie der Verstand das vernünftige Wort und die Sonnenscheibe das Licht gebiert, und diese Bedeutung schwebt uns vor, wenn wir Gott einen Vater oder Sohn nennen.

[1]) Der arabische Text enthält an dieser Stelle den der syrischen Liturgie entnommenen Namen „Martmarjam“: Martj = meine Herrin; Marjam = Maria, den alle syrischen Kirchen, einschliesslich der Melechiten, zur Bezeichnung der Mutter Gottes verwenden.

[2]) Das Feuer nimmt also ebensowenig wie die Engel und Geister Akzidenzien an.

Lob sei Gott, weil Er uns die Kenntnis der Einheit seiner Natur und Dreiheit seiner Personen, des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes gab. Ihm sei Lob, Macht, Preis und Ehre jetzt und in Ewigkeit.

I. Wissenschaftliche Abhandlung [1]) über die Existenz Gottes, seine Vollkommenheiten und Personen von dem Mönche Paulus von Antiochien, Bischof von Sidon, dem melchitischen Ritus angehörig.

Erstes Kapitel. Ueber die Existenz Gottes.

Lob sei Gott dem Allerbarmer, [2]) dem Urquell und Schöpfer aller Dinge, dem Spender des Lebens und Todes, der Dasein und Bestehen gibt dem Raume und erschafft und ausbreitet die Zeit, den kein Ort und kein Mass umfasst, noch Nacht oder Tag verändert, noch Zeiten und Ewigkeiten altern machen. Wir wollen ihn preisen wegen seiner herrlichen Gaben und ihm danken für seine reichlichen Gnaden.

Ueber mannigfache Probleme begann ich Abhandlungen zu verfassen, damit die falsche Meinung derjenigen betreffs unser verschwinde, die mit nur geringen Kenntnissen von unseren Ansichten sagen, wir nähmen mehrere Götter an, hätten kein Verständnis von unserer Religion und könnten keinen Beweis zur Verteidigung erbringen. Obwohl ich ohne Wissen und voller Schuld bin, fand ich es angemessen, zunächst über die Existenz des Schöpfers zu sprechen, wie es Gregorius, der Theologe, mit den Worten befiehlt: „Mache Gott zum Anfang und Ende deiner Handlung."

Die Gesamtheit der gläubigen Christen nimmt unseres Wissens [3]) an, dass nur aus einem von folgenden drei Gründen ein Wesen einem anderen dienstbar ist und ihm gegenüber Furcht empfindet: entweder, um für eine empfangene Wohltat zu danken, oder, um für die Zukunft Lohn zu erstreben, oder (durch einen andern) zum Dienste gezwungen. Sonne, Mond und Sterne, Wolken, das ganze Luftreich und alles in und auf der Erde, aus dem der Mensch Nutzen zieht (dient ihm aber), nicht etwa, weil es des Menschen bedürfe oder in der Zukunft eine Belohnung von ihm erwartete; noch auch vermag (der Mensch alles), dies zu seinem

[1]) Der arabische Text vorliegender Abhandlung wurde 1901 von P. L. Scheicho S. J. in der Zeitschrift *Al-Maschriq* IV, 961—968 veröffentlicht auf grund von zwei Handschriften, deren erste, aus dem Jahre 1790, in der Bibliothek der Universität zu Beyrut, deren zweite, aus dem Jahre 1849, in Privatbesitz sich befindet. Letztere stützt sich auf eine ältere aus dem Jahre 1650. — [2]) Der arabische Text enthält acht Attribute Gottes in viermaligem Reime. — [3]) Anstatt „lamma" „lima". Möglich wäre auch „limâ ullimna" = entsprechend dem, was man uns gelehrt hat".

Dienste zu zwingen. Da nun keiner dieser drei Gründe für die Weltdinge wirksam sind, so muss es eine mächtige Kraft geben, die sie zwingt, dem Menschen unterwürfig zu sein, und damit haben wir uns den Weg weisen lassen, der uns zu dem Gewaltigen führt, der mächtig ist über alle Dinge.[1])

Zweites Kapitel. Die Ewigkeit Gottes und die Erschaffung der Welt.

Gott ist ewig, anfangslos, so behaupten wir, und Schöpfer der Welt. Dies ersehen wir aus dem harmonischen Zusammensein konträrer Dinge, wie Feuer, Wasser, Luft und Erde, und daraus, dass der Himmel besteht aus Körpern von verschiedenartiger Ordnung und Bewegung. Dies erweist einen vorausgehenden Ordner, der jedem, seiner Naturanlage entsprechend, einen Platz anwies, und auf einen Aelteren,[2]) der früher war als dies, ihm sein Bestehen verlieh und seine Handlung bestimmte. Denn jede Geschicklichkeit ist wahrlich[3]) vergeblich, wenn nicht ihr Urheber ihr vorausgeht.

Drittes Kapitel. Gott ist unkörperlich.

Gott ist kein Körper, denn wenn dies der Fall wäre, müssten sich auf ihn die Masse anwenden lassen, durch die der Körper gemessen wird: Länge, Breite und Tiefe. Ferner müsste er ein Volumen ausfüllen und Akzidenzien annehmen. Wenn er aber ein Volumen besitzt, muss ihn auch der Raum umgrenzen.

Viertes Kapitel. Gott ist nur einer.

Gott ist nur einer; keine Grenze umfasst ihn und kein Ende engt ihn ein. Bestände Gott aus mehr als einem, dann müsste einer von dem anderen getrennt sein, woraus sich ergäbe, dass er eingeengt wäre.[4]) Jedes Eingeengte ist aber umgrenzt; jedes Umgrenzte hat einen Anfang; was einen Anfang hat, ist geschaffen, und das Geschaffene ist nicht ewig; das Ewige aber kann nur ein einziges sein.

Fünftes Kapitel. Gott ist einfach, nicht zusammengesetzt.

Gott ist eine Substanz; denn das Existierende ist entweder Substanz oder Akzidens, und alles, was wir erblicken, hat entweder in sich Bestand und ist Substanz, oder bedarf zu seiner Existenz eines anderen[5])

---

[1]) Zeitlichkeit der Weltschöpfung. — [2]) Der katholische Apologet bedient sich hier in geschickter und zuvorkommender Weise eines allbekannten koranischen Ausdruckes, um seinen Gegner zu gewinnen. — [3]) Der Gottesbeweis des ersten Kapitels ist eine anthropozentrische, der des zweiten Kapitels eine kosmologische Form des teleologischen Gottesbeweises. — [4]) ala anstatt illa zu lesen. — [5]) Dieser unbestimmte Ausdruck wird von Alfârâbî und Avicenna meistens für Wirkursache verwendet. Hier bezeichnet er natürlich nur das *subiectum inhaesionis*.

und ist dann Akzidens. Ein drittes kann es nicht geben. Das vorzüglichste ist aber das in sich Bestehende, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf, nämlich die Substanz. Weil nun Gott das vorzüglichste ist von allen wirklichen Dingen, — Er ist ja die Wirkursache von allem, was ausser ihm ist — so muss er auch das Edelste sein.[1]) Das Edelste und Vorzüglichste ist aber die Substanz und daher, so lautete unsere Behauptung, muss Gott Substanz sein. Jedoch verhält er sich nicht wie eine geschaffene Substanz, ebensowenig wie er sich verhält wie ein geschaffenes Ding; dann müsste sein Bestehen auf einen anderen zurückgehen, und er zur Existenz eines anderen (eines *subiectum inhaesionis*) bedürfen. Es ist verwerflich, von Gott zu behaupten, er sei ein Akzidens; er muss vielmehr eine einfache Substanz sein, ja sogar die einfachste aller Substanzen, da er Schöpfer einfacher Substanzen ist und er einfacher sein muss als das, was er erschafft.[2]) Wäre er zusammengesetzt, so müsste ein anderer ihn zusammengesetzt haben, denn das Zusammengesetzte kann nicht Zusammensetzer seiner selbst sein.

Sechstes Kapitel. Die Welt hat einen Ordner, der sie begründete und in Ordnung erhält.

Die Welt ist, wie wir sehen[3]), aus verschiedenartigen Naturen zusammengesetzt, aus widerstreitenden Substanzen zu einer Einheit verbunden und in Ordnung bestehend aus unähnlichen Dingen. Weil sie die verschiedenartigsten Substanzen in sich vereinigt, wird sie allumfassendes Welt„All" genannt, wegen der Gegensätze, die sie in sich vereinigt. Indem wir den Himmel, der die fünfte Natur — *quinta essentia* — genannt wird, weil er nicht heiss noch kalt, nicht feucht noch trocken ist, sehen, wie er aus verschiedenartiger Ordnung und Bewegung besteht, wissen wir, dass ein anderer ihm Bestand und Ordnung verliehen hat, und dieser erhält ihn auch. Der Himmel befindet sich in beständiger Veränderung, ohne dass die Ordnung aufhört, die Gott ihm verlieh, so lange, als Der es will, der ihn zusammensetzte.

Siebentes Kapitel. Die Welt hat ein Alter, das der Ewigkeit des Schöpfers nicht gleichkommt.[4])

Da wir keine einzige, ewige, körperlose, einfache, nicht zusammengesetzte Substanz kennen ausser dem Schöpfer, so wissen wir, dass Er es ist, der das Weltall geordnet hat, und dass das in verschiedenartigen Naturen bestehende, aus sich widerstreitenden Substanzen zusammengesetzte nicht[5]) die Ewigkeit des Einen, Einfachen, nicht Zusammen-

[1]) u. [2]) Es liegt der Gedanke zugrunde: die Ursache muss in hervorragendem Masse und eminenter Weise die Eigenschaften besitzen, die das Verursachte hat. — [3]) „lima" „entsprechend dem, was wir sehen" anstatt „lamma" zu lesen. — [4]) Wörtlich: Die Welt besitzt Ewigkeit; jedoch nicht die des Schöpfers. — [5]) lâ zu streichen.

gesetzten haben kann, das körperlos ist . . . Daraus ergibt sich, dass Gott uranfänglich, ewig und anfangslos ist, während die Welt einen Ursprung und einen Anfang hat. Wer aber einen Anfang hat, muss auch notwendig ein Ende haben.

Achtes Kapitel. Abweisung der Behauptung einiger Pseudophilosophen: Gott und die Welt verhalten sich wie die Höhlung und die Tonerde (oder wie der Trompetenstoss und der Klang[1]).

Das (im siebenten Kapitel von der Zeitlichkeit der Weltschöpfung Gesagte) widerlegt die Ansicht der Pseudophilosophen, dass Gott und die Welt sich verhalten wie die Höhlung zur Tonerde.[2] Nach ihrer

---

[1]) Diese Uebersetzung entspricht der Conjektur Scheichos, „tanîn" anstatt „tîn". Der unveränderte Text wäre zu übersetzen: „wie die Höhlung und der Lehm". Das Bild ist von der Arbeit des Töpfers genommen, der auf der Drehscheibe ein Gefäss modelliert. Die „Höhlung" bedeutet die Form desselben. Gott verhielte sich also zur Welt wie die Form zum Stoffe, eine Idee, die im sufischen Pantheismus ausgesprochen wurde. Nach dieser Lehre ist Gott der weiteste Allgemeinbegriff, der Begriff des Daseins, der in extrem realistischer Weise als in der Form der Allgemeinheit realexistierend gedacht wird. Zu demselben treten differenzierende und individualisierende Bestimmungen, die den Allgemeinbegriff zu den Einzeldingen umbilden. Es entsteht also die Welt durch eine logisch-reale Transformation Gottes, so dass alles begrifflich fassbare des Dinges, also seine Form, Gott selbst ist. Die Wesensform der Weltdinge wäre demnach Gott selbst. Doch soll hier nur die Gleichzeitigkeit Gottes mit der Welt veranschaulicht werden.

[2]) Das Bild der Höhlung und Tonerde soll hier nicht in seiner pantheistischen Deutung verstanden werden, sondern nur das eine anschaulich darstellen: dass ein Gewordenes anfangslos sein kann; dass kein Widerspruch besteht zwischen dem Geschaffensein und Anfangslossein. Nehmen wir einen Töpfer und die Tonerde, oder, was die arabischen Worte ebenfalls bedeuten können, lehmige Erde und jemanden, der hineinstösst, als ewig an, und ebenfalls die Handlung als anfangslos, so muss auch das Hervorgebrachte, obwohl es verursacht ist, anfangslos sein. Der Widerspruch, der sich hier dem oberflächlichen Betrachten aufdrängt, ist nur ein scheinbarer. Vergl. Fr. Thomas Esser O. P. Die Lehre des hl. Thomas v. Aq. über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung (Münster), wo sich ähnliche, von den Scholastikern gebrauchte Beispiele finden, z. B. der Fuss, der ewig im Sande eine Fussspur abbildet. Die Ewigkeit der Welt wurde im Orient nicht nur von den pantheistischen Systemen des Sufismus (Mystik), den neuplatonischen Emanationssystemen, z. B. eines Alfarabi, und den rein aristotelischen Richtungen, sondern auch von streng gläubigen Philosophen aufgestellt und bildete den Hauptstreitpunkt der Schulen. Vergl. Worms, die Lehre v. d. Anfangslosigkeit d. Welt (Münster 1900). In wie hohem Masse die obige Widerlegung dieser Lehre von spekulativer Unfähigkeit zeugt, leuchtet von selbst ein. Das *tertium comparationis* ist verkannt, und das Beispiel in einer Richtung ausgelegt, in der es nicht intendiert

Meinung geht Gott der Welt nur der begrifflichen Ordnung nach voraus, wie die Höhlung der Tonerde. Wenn Gott sich so verhielte — es sei Ihm ferne —, dann müsste es einen Schöpfer geben, der Ihn und die Welt erschaffen hätte, und sich verhalten wie der Aushöhlende zur Höhlung und Tonerde. Dieser müsste dann unzweifelhaft der eigentliche Schöpfer sein, der jeden anderen Schöpfer vor sich oder neben sich ausschliesst; denn jeder weiss, dass die Höhlung und die Tonerde hervorgebrachte Dinge sind, denen ein Werkmeister, der Aushöhlende, vorausgeht. Ebenso ist auch das Weltall ein Hervorgebrachtes und hat einen Hervorbringer. Dieser ist der Schöpfer.

Ferner ist es auch unmöglich, dass der Hervorbringer und das Hervorgebrachte zugleich sind; es muss vielmehr der Hervorbringer dem Hervorgebrachten vorausgehen in gleicher Weise, wie der Aushöhlende der Höhlung und der Tonerde.

Neuntes Kapitel. Das von neuem Handeln nach dem Aufhören vom Handeln ist kein Akzidens in Gott.

Die Pseudophilosophen behaupten, das von neuem Wirken nach dem Aufhören vom Wirken sei ein Akzidens, und deshalb leugnen sie, dass Gott die Welt erschaffen habe, nachdem er untätig gewesen sei.[1]) Denn das Untätigsein ist nach ihrer Meinung auf eine von folgenden drei Ursachen zurückzuführen. Entweder ist ein Hindernis vorhanden, das das Auftreten des Wirkens hindert, und nur wenn das Hindernis entfernt wird, kann das Wirken sich betätigen; oder es besteht ein Bedürfnis, das ihn zum Wirken antrieb, und dann wurde er wirkend, um sein Verlangen zu stillen; oder er ist durch fremden Zwang gezwungen, und dann wirkte er unfrei. Wenn nun der kosmische Verstand existiert, der sich verhält wie ein Prinzip, das Einwirkungen hervorbringt und nach einem Archetypus Masse bestimmt, und neben ihm die Welt selbst[2]) — ein

war. Für den Standpunkt des Verfassers hätte es genügt, darauf hinzuweisen, dass die Welt, auch wenn sie in keinem denkbaren Zeitpunkte nicht dagewesen sein sollte, dennoch in jedem Falle ein Prinzip ihrer Existenz haben und geschaffen sein müsste.

[1]) Der Beweis der muslimschen Philosophen für die Ewigkeit der Welt ist also der: Gott ist von Ewigkeit wirkend: daher ist auch die Wirkung ewig. Er ist unveränderlich, und deshalb kann Er nicht von neuem wirkend sein. Dies trifft den Gedanken der arabischen Philosophen sehr gut. Gott verhält sich zur Welt wie die Ursache zur Wirkung. Ist die Ursache gegeben, so folgt die Wirkung notwendig und gleichzeitig. Daher war die allgemeine Thesis die einer unfreien, naturnotwendigen und zugleich anfanglosen Schöpfung. Vgl. z. B. Alfarabi, Ringsteine No. 2. „Das Zufällige, Geschöpfliche ist absolut notwendig unter Voraussetzung seiner Ursache, d. h. Gottes.“ — [2]) nafsuhu könnte auch als Permutativ zu al-alam gefasst werden — „Weltseele“. Es liegt das neuplatonische Weltsystem zugrunde: Gott — Verstand — Weltseele — sublunarische Welt — *materia prima*.

geistiges, ordnendes Prinzip muss existieren, weil die Welt aus konträren Elementen zusammengesetzt ist, — so lässt sich aus eben diesen beiden folgern, dass ein Schöpfer, der zeitlich schafft, existiert, und zwar mit unumstösslicher Gewissheit und wissenschaftlichen Beweisen.[1])

Es erübrigt noch, Gegenbeweise zu erbringen gegen die Behauptung: von neuem tätig zu sein, nachdem man nicht tätig war, sei ein Akzidens in Gott. Freilich ist es ein Akzidens bei uns, den Geschöpfen, aber bei dem ersten Sein, dem unkörperlichen, nicht zusammengesetzten, einfachen gilt die Ansicht, dass Er, der Weise, einfach wolle und durch seinen Beschluss erschaffe, wann er erschaffen wolle, und vernichte, wie er es wolle, da er nicht Träger eines Akzidens sein kann. Dieses hat nur Zutritt zu den körperlichen Dingen, zu den geistigen hingegen nicht, weder das beständig anhaftende, noch das vergängliche. Das Akzidens zerfällt in zwei Gruppen, das beständige und das unbeständige. Ersteres ist z. B. die schwarze Farbe des Raben, die weisse des Schnees, die gebogene Nase des Krummnasigen, die blaue Farbe des blauen Körpers; letzteres ist z. B. die gelbe Farbe des Gesichtes, die rote des sich Schämenden, ferner das Sitzen und Stehen, das Schlafen und Wachwerden und Aehnliches. Gott aber ist frei von beständigen und unbeständigen Akzidenzien, von den Eigenschaften und Quantitäten: denn alles dieses inhäriert nur den körperlichen Substanzen. Wenn wir nun sogar geschöpfliche Substanzen, die reinen Geister, kennen, die keine Akzidenzien annehmen, wie kann da jemand behaupten, der Schöpfer sowohl der geistigen als auch der körperlichen und zusammengesetzten Substanzen nähme Akzidenzien an! In seiner Macht und Majestät möge er erhaben sein über diese Behauptung.

---

[1]) Eine Zweiheit, Verstand und Welt, kann nicht das Erste sein; sie setzt eine Einheit voraus: ein pythagoräischer Einschlag der arabischen Gedankenwelt. — [2]) Dieser Blick in die philosophischen Kämpfe des XIII. Jahrhunderts ist ein neuer Beweis für die Tatsache, dass von philosophischer Seite die Ewigkeit der Welt als demonstrativ erweisbar betrachtet wurde, eine Parallelerscheinung zur heterodoxen Richtung des scholastischen Mittelalters. Damit galt den Philosophen auch der unfreie Charakter des Schöpfungsaktes als unabweisbar. Der Grund, mit dem die Thesis bewiesen werden sollte — der Gottheit müsste ein Akzidens zukommen, wenn die Welt nicht ewig wäre — ist ein spezifischer Gedanke der arabischen Philosophie, deren Hauptaugenmerk darauf gerichtet war, von Gott alles, was nicht wesenhaft ist, auszuschliessen. Die Scheidung der Akzidenzien in beständige und unbeständige dürfte auf einer Verwechselung der *Praedikabilia* mit den *Praedicamenta* beruhen. Wenigstens ist die Einteilung der realen Kategorien der der logischen entlehnt. Vgl. dieselbe Einteilung der Akzidenzien bei Alfarabi, Das Buch derRingsteine mit dem Kommentar des Emîr Ismaîl el Hoseinî von Dr. M Horten, Münster, Aschendorff 1906, No. 1 und die Erläuterungen 113 ff.

Zehntes Kapitel. Folgerungen, die sich aus der Behauptung ergeben, dass Gott kein Ding schaffen könne, nachdem Er schöpferisch untätig war.

Die Folgerung aus dieser Behauptung wäre, dass der Schöpfer weder die Welt noch Adam erschaffen, noch die Sintflut gesandt, noch Feuer über Sodoma und Gomorrah hätte regnen lassen, noch Moses und die Kinder Israels aus der Knechtschaft der Aegypter befreit, noch sein Wort, Christus, den Messias, herabgesandt, noch einen Propheten geschickt hätte; dass er ferner nicht bald Milde, bald Strenge walten lässt, bald Regen, bald Regenlosigkeit sendet, bald Ueberfluss, bald Teuerung verhängt, bald hilfreich ist und bald im Stiche lässt, bald Leben und bald Tod verleiht, bald zerstreut und bald zusammenführt, und überhaupt keine Einwirkung auf die Welt ausüben könnte. Denn alles dieses und ähnliches sind Neuwirkungen Gottes, nachdem er vorher nicht in dieser Weise wirkend war. Wenn sich alles so verhielte — Gott behüte uns vor solchem —, dann läge keine Veranlassung vor, eine Religion anzunehmen, zu fasten, zu beten, Almosen zu spenden, Mildtätigkeit und Gerechtigkeit zu üben und sich vor der Sünde zu hüten; denn alle diese für das Seelenheil erspriesslichen Handlungen beanspruchen von Gott ein neues Wirken, nachdem er nicht in dieser Weise wirkend war, wie die Verzeihung nach dem Zorne. Wenn es nun weder Verzeihen noch göttlichen Zorn gibt, dann hört auch Furcht und Hoffnung auf und trotzdem behaupten doch alle Philosophen, das Endziel aller Philosophie sei, Gott nach Möglichkeit ähnlich zu werden. Wenn nun aber Gott weder gnädig noch freigebig, noch nachsichtig, noch mildreich ist — dieses und ähnliches würde eine neue Tätigkeit nach vorhergegangener Untätigkeit bedeuten — worin soll dann noch das Geschöpf Gott ähnlich zu werden streben?

Wir Christen aber vertrauen auf Gott und glauben, dass Er das Weltall herstellt und schafft. Wie könnte er sonst zur Vollendung gelangen ohne eine Kraft, die die Substanzen schafft und ordnet. Ferner glauben wir an eine Leitung und Ordnung durch den Geist, der das Ganze zusammenhält und befestigt: denn der Demiurg muss auch der Weltenleiter sein. Sonst, wenn der Weltenlauf die Bahnen des Zufalls lief, gliche das Weltall einem Schiffe ohne Steuermann, das von den Stürmen überall hin- und hergeschleudert, schnell zerschellt und untergeht, da es ohne Ordnung und Leitung ist.

Elftes Kapitel. Ueber die Intention der Philosophen, wenn sie ein von der Welt abgeschiedenes Leben führen.

Wenn jemand behauptet, die Philosophen, die dieser Meinung anhängen, dass die Welt von Ewigkeit sei, hätten ein weltabgeschiedenes Leben geführt, gute Werke vollbracht und sich von Verbotenem frei-

gehalten,[1]) so antworte ich, diese ihre Tugendübungen vollbringen sie aus einem der drei folgenden Gründe: entweder halten sie in der Tat das nicht für wahr, was man als ihre Meinung ausgibt, oder, wenn sie dennoch dieser Ansicht sind, so führen sie ein eingezogenes Leben, um sich ein ruhiges, sorgenfreies Dasein zu verschaffen, und weil das Vollbringen guter Werke Sitte und Pflicht ist für jeden Menschen, da er durch Verstand und vernünftige Rede sich von anderen lebenden Wesen unterscheidet, oder schliesslich, um durch ein solches Leben das Lob der Menschen zu erwerben.[2])

Zwölftes Kapitel. Es werden die Pseudophilosophen widerlegt, die behaupten, die Eigenschaften Gottes seien akzidentelle Qualitäten, und die daher Gott nicht bezeichnen wollen als einen Lebenden, Vernünftigen, Mächtigen usw., wie Gott in der Sprache der Propheten bezeichnet wird.

Wer von den Philosophen behauptet: wenn wir Gott bezeichnen wollten als den Lebenden, den Vernünftigen, den Hörenden, Schauenden, Mächtigen, Freigebigen, Edelen usw., so würden wir ihm Eigenschaften beilegen, und Er müsste mit Qualitäten und Quantitäten ausgestattet sein — wer dies behauptet, der weiss nicht, dass die Eigenschaften nur für die geschöpflichen Wesen Qualitäten sind, für körperliche, quantitative und mit Massbestimmungen und Akzidenzien behaftete. Die Bestimmungen aber, die dem Schöpfer beigelegt werden, sind keine Qualitäten, sondern ihm zukommende Hinweise auf das Dasein und Beweise dafür, dass Er nur Einer ist und ihm Anbetung gebührt. Gott wird aber in den von ihm stammenden Büchern nach der Redeweise der Propheten und der Gesandten mit diesen Eigenschaften nur unseretwegen, zu unserem Verständnisse, bezeichnet, nicht etwa wegen seiner Erhabenheit, damit er dadurch das Verständnis seiner Majestät uns, den irdisch

[1]) Der Beweis des Kap. 10 müsste dann hinfällig werden.

[2]) Der Apologet schiebt hier seinen Gegnern die Thesis unter, die eine jenseitige Vergeltung leugnet. Vielleicht deduzierte er diese aus seinen im vorhergehenden Kapitel aufgestellten Konsequenzen, ohne dass sein muslimscher Gegner dieselbe *expressis verbis* vertreten hätte. Denn innerhalb des Islam ist wohl die Leugnung der leiblichen Auferstehung, nicht aber die Leugnung der Vergeltung von den bekannten Philosophen aufgestellt worden. Vielleicht verwechselte unser Apologet auch die Idee einer ewigen Welt mit der einer ungeschaffenen. Aus letzterer würden sich dann die gezogenen Konsequenzen ergeben. Vielleicht denkt er auch an die Leugnung des Wissens Gottes betreffs der materiellen Individuen, die Gazâli als eine philosophische Ansicht bekämpft. Sie wird zu Unrecht den Philosophen Alfarabî und Avicenna in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie zugeschrieben. Beide lehren, Gotte erkenne die materiellen Einzeldinge in ihren Ursachen, wie es auch die Lehre des Thomas von Aquino darstellt. Vgl. Avicenna, Metaphysik VIII Kap. 6.

Denkenden, erleichtere; denn wir stellen uns keinen Mächtigen vor ausser den König und keinen Gabenspendenden ausser einen Freigebigen und keinen Nachsichtigen ausser einen Erbarmer (daher wird Gott König, freigebig und Erbarmer genannt) — und Gott, der Erhabene liess sich zu unserer Niedrigkeit herab und bezeichnete seine Gottheit mit diesen Eigenschaften, damit wir verstehen und erkennen nach uns bereits bekannten Begriffen. So verhält sich auch der vernünftig und gewandt Redende, der Zeichen macht und Gesten, wenn er zu einem Stummen reden will, nicht etwa des Redenden, sondern des Angeredeten wegen.

Ferner, ist Er der „Erzeugte", weil er beschloss, sein Wort zu senden, d. h. weil Er es aussprach — der Erzeugte jedoch ohne Neuwerden. In gleicher Weise verhalten sich zu einander die Sonnenscheibe und das Licht, der Verstand und die vernünftige Rede, das Feuer und die Hitze, ohne dass eine Trennung noch eine Entfernung zwischen dem Erzeuger und dem Erzeugten einträte, damit derjenige, der es sieht oder hört, z. B. der Trauernde, durch die göttliche Rede [1]) erfreut werde und keinen Widerwillen oder Abneigung dagegen habe; denn Gott bereitete warnend (vor Missverständnis) darauf vor in seinen Büchern nach der Redeweise der Propheten und Gesandten, indem Er seine Gottheit mit geschöpflichen Eigenschaften bezeichnete. Dadurch, dass nun einige Widerwillen empfanden, Gott so zu bezeichnen, wie er bezeichnet wurde — Er sollte, so wollten sie, frei sein von Eigenschaften —, dadurch irrten sie ab vom rechten Wege. Wir aber bekennen: die Uebereinstimmung zwischen Gott und dem Geschöpfe in den Attributen besteht nur in den Worten; die Bedeutungen sind durchaus verschieden.

Dreizehntes Kapitel. Zeit und Raum.

Wir haben somit die Untersuchung über die Existenz des Schöpfers in den Punkten abgeschlossen, die der Verstand nicht leugnet, und kein ruhig Denkender abweist, und haben gezeigt, dass er ewig ist, einzig, unkörperlich, einfach, und dass er die Welt erschafft, ohne dass ein Akzidens in ihm wirklich wird, dass er frei ist von Qualität, Quantität und räumlich Umfassendem, dass die Welt in der Zeit geschaffen sein muss, da die Verschiedenartigkeit und die Zusammensetzung ihrer Naturen zur notwendigen Folge hat, dass sie gebildet wurde, dass sie einen Anfang hat und deshalb auch ein Ende haben muss, sodann, dass das Handeln nach vorausgehendem Nichthandeln bei Gott kein Akzidens ist wie bei uns, den geschöpflichen Wesen. In dieser Weise ist etwas (nämlich, dass das Handeln Akzidens ist) für die unter dem Menschen stehende Welt (die unvernünftige, körperliche Natur) feststehende Tatsache, aber Problem betreffs der über ihm stehenden (Gott und die Geister).

[1]) Durch die Schilderung des göttlichen Wesens mit menschlichen Eigenschaften.

Es erübrigt noch eine kurze, überzeugende Auseinandersetzung über Zeit und Raum, gemäss dem Ausspruche „Fülle an Worten ist Verwirrung für den Hörer". Das Wort „Zeit" wird in vielfacher Bedeutung gebraucht. Es bezeichnet Herbst und Winter, Frühling und Sommer. War jemand einige Tage abwesend, so sagt er zu dem andern: „Seit einiger Zeit habe ich dich nicht gesehen." Ferner „ich will nicht für lange Zeit weggehen" und „gute Zeit, schlechte Zeit". Die Zeit hat keine unkörperliche, noch eine körperliche Substanz, die begrenzt werden kann, sondern ist die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht und das Dahineilen der Tage und Monate.[1]) Dies ist die Zeit; lang ist sie, wenn der Jahre viele, kurz, wenn der Tage wenige sind. Sie ist nichts anderes, als das, was wir behauptet haben.

Der Raum ist Himmel und Erde und was über und unter ihnen ist.

Vierzehntes Kapitel. Antwort auf die Frage: wo war der Urheber des Raumes vor dem Bestehen desselben?

Wenn nun jemand sagen sollte: aus der kosmischen Vernunft, die sich verhält wie eine Kraft, die Einwirkungen hervorbringt und nach einem Archetypus Masse bestimmt, und aus der Welt — ein ordnendes Prinzip muss es geben, da die Welt zusammengesetzt ist aus verschiedenartigen Naturen und besteht aus widerstreitenden Substanzen — hast du gefolgert, dass ein zeitlich Schaffender existiert; aber wo hielt sich der Urheber des Raumes vor dem Bestehen des Raumes auf? Wenn jemand in dieser Weise fragen sollte, so antworten wir folgendes: Es ergab sich aus dem Beweise betreffs des Verstandes und aus dem Weltall selbst, dass es zusammengesetzt ist. Jedes Zusammengesetzte erfordert aber einen Zusammensetzer, und beide können nicht zugleich sein, sondern letzterer muss vorausgehen, nicht nach Jahren oder Monaten oder Wochen oder Tagen, die die Zeit bilden, sondern die Zeit begann mit dem Raume. In gleicher Weise, wie sich aus dem wissenschaftlichen Beweise ergab, dass der Schöpfer einer ist, ewig, unkörperlich, nicht zusammengesetzt, noch aus vielen Elementen bestehend, eine einfache Substanz, die einfachste von allen, ergibt sich ebenfalls, dass der Schöpfer keines Raumes bedarf; räumlich sein zu müssen, ist eine Schwäche; Gott aber ist ohne solche. Ferner, nur die körperliche, zusammengesetzte, aus verschiedenen Naturen und widerstreitenden Elementen bestehende Substanz bedarf des Raumes. Weiter behaupten wir: der Raum ist enthalten in der Macht des Schöpfers, und wäre Er vom Raume umschlossen, so müsste Er räumliche Bestimmungen erhalten können; denn selbst die geistige Natur, wie die Engel, die Gespenster und die Seelen werden

[1]) Eine philosophische Auffassung des Problems scheint dem Verfasser entgangen zu sein. Die Zeit im allgemeinen, *tempus*, verwechselt er zudem mit der Zeit einer einzelnen Handlung, dem *quando*.

von zwei Grenzen umschlossen, dem Anfange und dem Raume. In zwei Räumen kann weder ein Engel noch ein Teufel noch eine Seele in derselben Zeit sich aufhalten, sondern sie bewegen sich von einem Orte zum anderen. Aber die körperliche Natur wird von drei Grenzen bestimmt, dem Anfange, dem Raume und der äusseren Erscheinung. Gott aber ist frei von allen Arten der Begrenzung, durch die geistige und körperliche Substanzen begrenzt werden. Daher behaupten wir, dass Er frei ist, keines Ortes bedarf, und dass der Raum vielmehr innerhalb seiner Macht sich befindet.

II. Abhandlung[1]) des ehrwürdigen Paulus aus Antiochien, Bischofs von Sidon (XIII.—XIV. Jahrh.). Eine Antwort an einen Philosophen[2]) seiner Zeit.

Ich dachte nach über folgenden Ausspruch des Philosophen — Gott gewähre ihm langes Leben — in seiner Abhandlung:

„Es[3]) gibt überhaupt kein Gutes ohne Böses und kein Böses ohne Gutes: denn was für den einen gut, ist für den anderen böse und umgekehrt. Als Beispiel dient das geschlachtete Schaf — das Geschlachtetwerden ist für das Schaf ein Uebel, für den Speisenden ein Gutes — und ebenso der beraubte

[1]) Arab. Text *Maschriq* VIII 373 sqq. Diese Ausgabe beruht auf einer Handschrift des XVI. Jahrhunderts, die in dem ersten Teile ihrer 278 Seiten neun Abhandlungen unseres Autors enthält — von diesen bilden die folgenden drei die sechste, siebente und achte S. 94—107 — und einer zweiten aus dem Jahre 1644.

[2]) Ueber diesen philosophischen Gegner des Verfassers erhalte ich vom Herausgeber folgende Aufklärung aus Beyrouth: „Je suis heureux de voir que vous étudiez nos traités de Paul Rahil ev. de Saïda. Ce que nous avons mis dans le Machriq à la page 373 est une concession faite à la censure turque qui voulait supprimer bêtement cet article. Il a fallu enlever le mot cheikh (scheich) que portait le texte. Il s'agit en effet d'un cheikh musulman auquel était adressé le traité. Avec cela tout s'explique. Répétez bien en Europe que la censure fait ici une oeuvre absurde en nous forçant de porter la main sur les textes. De même il n'y a pas de mention de philosophe sabéen, mais c'est le même cheikh musulman dont le nom n'est pas mentionné. Nous avons l'intention de rééditer à part ces textes de Paul Rahib. — De plus, pour éviter de froisser les Maronites, on a remplacé leur nom par Monothélites. Ces messieurs m'en ont voulu pour avoir même mis entre parenthèses le mot monothélite. C'est du fanatisme. Tout à vous. L. Cheikho." Die türkische Zensur erlaubt also nicht, dass ein Muslim von einem Christen widerlegt wird; daher die Textveränderung. Zudem wünschen die Maroniten des Libanon nicht zu hören, dass ihre Vorfahren Monotheleten waren, die wissenschaftlichen Publikationen des Orientes müssen auf diese Wünsche Rücksicht nehmen!!

[3]) Anstatt „min" ist das in Handschriften graphisch nahe verwandte *huwa* zu lesen.

Mensch; denn das Rauben ist für den Raubenden ein Gutes, für den Beraubten ein Uebel,“ [1])

und da fand ich die Sachlage ganz anders, als er darstellte, und zwar ist das Verhältnis das entgegengesetzte von dem, was er entwickelt.

Mit der Hilfe Gottes will ich dies darlegen. Die Keuschheit ist zweifellos für den Keuschen ein Gut, ohne dass sie ein Böses enthielte, weder für ihr Subjekt, noch für einen anderen. Fasten, Beten und Gottesdienst sind ein Gut für den Fastenden, Betenden und Frommen, ohne Beimischung eines Uebels, weder für das Subjekt dieser Handlungen noch für einen anderen. Die Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit, Barmherzigkeit und Verzeihung sind ein Gut für den so Handelnden und frei von Bösem für ihn und andere. Sie sind vielmehr ein Gut für den die Gerechtigkeit Ausübenden und den sie Empfangenden und den, dem verziehen wird. Ebenso ist der Edelmut ein Gut für den edel Gesinnten und den, dem eine edle Handlung widerfährt, und ohne ein ihn begleitendes Uebel. Desgleichen sind die Milde und das Sichfreihalten von Verleumdung, Fluchen, Neid und Hass ein Gut für den so Handelnden und nichts Böses, ja sogar ein Gut auch für andere.

So sehen wir also, dass diese Handlungen ein Gut sind, ohne dass sie ein Böses in sich oder bei sich führen, weder für ihr Subjekt noch für einen anderen, wie ich ausführte. Sie bestehen ganz und gar aus dem Guten, nach dem man strebt, und aus dem man in diesem und jenem Leben Nutzen zieht und Lohn erhält von Gott und den Menschen; sie sind natürlich und (gleichsam) Bestandteil der menschlichen Natur. Ihr Gegenteil ist für dieses und jenes Leben vom Bösen, ohne für ihr Subjekt, noch für einen anderen Gutes einzuschliessen. Im Gegenteil haftet häufig ihrem Objekte Böses an, und sie sind nicht natürlich, noch Bestandteil der Natur des Menschen, sondern ihr von aussen zukommend; denn, wenn das Gute in Wegfall kommt, findet sich sein Gegenteil ein, und dieses ist Gegenstand des Tadels in allen Sprachen, bei allen Menschen und dem Sünder selbst, da ihm kein Gutes folgt, sondern das Böse mit seinem Objekte eng verbunden ist.

Daher ist auch hinfällig, was der Philosoph [2]) deduziert und ausführt, es (das Gute und Böse) sei naturnotwendig[3]), und man könne ihm nicht entrinnen. Dagegen möchte ich betreffs des Guten und Bösen folgendes kurz und überzeugend ausführen. Das Gute ist natürlich, das Böse unnatürlich und die Privation des Guten; denn, indem das Gute fehlt, resultiert das Böse, ohne dass beide zwei verbundene oder getrennte

[1]) Die zu wiederlegende Thesis ist also die der Relativität des Guten und Bösen. — [2]) In der Handschrift „Der Scheickh“, vermutlich ibn Teimija 1328. — [3]) Der Terminus ist der für das notwendige *accidens*, das *proprium*, gebräuchliche.

Dinge wären. So z. B. der Gehorsam; fehlt er, so stellt sich der Ungehorsam ein; ferner das Leben und der Tod; fehlt ersteres, so ergibt sich letzteres; gleichfalls das Licht und die Finsternis; fehlt das erste, so tritt letzteres ein; ebenso Keuschheit und Ausschweifung, Reichtum und Armut und ähnliches.

Diese Gedanken fand ich bei den alten, hervorragenden Denkern [1]). Sind sie wahr, dann sei Gott die Ehre, der dem Felsen Wasser und dem trockenen Holze Frucht entlockte.

III. Philosophische Abhandlung von Paulus, Bischof von Sidon. Antwort an den Philosophen. [2])

Als ich erfuhr, was der Scheickh über Christus sagt,

„er soll Tote erweckt, Blinde sehend gemacht und Aussätzige geheilt haben, dieses aber sei nicht im eigentlichen, sondern im übertragenen [3]) Sinne zu verstehen, nämlich: er machte sehend die geistig Blinden, erweckte die an der Seele Toten usw. — man sage ja auch, jemand sei geistig blind und tot an der Seele —, im eigentlichen Sinne aber erweckte er keinen Toten, machte keinen Blinden sehend und heilte keinen Aussätzigen,"

glaubte ich, mit Gottes Hilfe die Vernunftbeweise, nicht die aus der hl. Schrift darlegen zu müssen, die diese Behauptungen entkräften.

Es ist allbekannt, dass die christliche Religion bei allen Völkern der verschiedensten Sprachen und entlegensten Länder verbreitet ist, und dass die von allen Völkern ihr Zuströmenden nicht einer oder zwei, oder eine kleine Anzahl, sondern eine gewaltige Menge sind und vielfach sogar die gesamte Bevölkerung ist, wie die Nubier, Aegypter, Franken, Byzantiner, Engländer, Armenier, Syrer, Russen und andere. Diese zahlreichen Völker hatten vor dem Auftreten des Christentums andere Götter, Glaubenslehren und Religionsübungen, und diese verliessen sie, um einem Menschen zu folgen, der äusserlich unscheinbar auftrat, ohne Soldaten, Kriegsheere, Güter und Diener, und zwar glaubten sie an ihn, nachdem er seinen Jüngern entrückt war, die seine Schüler (Apostel) und gering, nämlich 12, an Zahl waren und zu ihnen kamen als Arme, Schwache, ohne Macht und weltliche Herrschaft, ohne Anziehendes zu haben noch Furcht einzuflössen, ohne in dem betreffenden Lande einheimisch zu sein oder ein gefälliges Wesen zu haben, noch mit schönen Reden, sondern indem sie folgendes sagten: Gott sandte sein Wort, d. h. er sprach es aus, ohne dass es sich von ihm trennte, so wie das Licht der Sonne, das zur Erde gesandt ist, ohne dass es sich von der Sonnenscheibe, die es erzeugt, trennt, und wie das Wort, das aus dem Munde des Menschen

[1]) Das arabische Wort bedeutet zunächst „die Edelen, die Tugendhaften". — [2]) Handschrift „Der Scheickh", vielleicht ibn Teimîja, vgl. Anmerkung zur vorhergehenden Abhandlung. — [3]) Wörtlich: dies hätte nicht eine reale, sondern mannigfach verschiedene Bedeutung.

hervorgeht zu dem Hörenden, ohne sich vom Verstande, der es gebiert, zu trennen. Dieses göttliche Wort wurde als Mensch geboren von einem Weibe, ass, trank, starb, wurde begraben und stand auf von den Toten. Der Gottheit nach ist es der Sohn Gottes, der Menschheit nach der Sohn Mariens; denn es hat zwei Naturen, eine ewige und eine zeitliche, und eine Person. Es ist nicht ein Sohn, der wie wir ein von seinem Vater getrenntes Dasein hätte, sondern wie das vom Verstande erzeugte Wort und das aus der Sonne entspringende Licht und wie ähnliche Dinge, die sich verhalten, wie natürlich Zeugende und Gezeugte[1]); noch ist der Vater vor dem Sohne noch der Sohn nach dem Vater. Da verliessen sie die Götter ihrer Väter, warfen von sich das, was sie hatten, und folgten ihnen (den Aposteln) nach und zwar nicht nur Bauern, illiterate Leute und Arme, sondern auch Könige, Weise, Gewaltige, Gelehrte, Philosophen und Logiker. Wenn nun aber keine evidenten Zeichen und grossen Wunder geschehen wären, die sie von Christus, der sie sandte, gesehen hatten, Wunder, die sich nicht ereignen, wenn jemand einfachhin wünscht, das Unglaubliche zu sehen, dann wären sie ihnen nicht gefolgt.

Dieses überhebt uns aller Beweise aus Büchern, da er der klarste ist und keiner Erklärung bedarf. Wer die Wunder Christi und seiner Apostel leugnet, der will nur die Bücher Gottes verkleinern, die in den Sprachen der Propheten von ihm herabgesandt wurden, und die Apostel abweisen, durch die die Erlösung von den individuellen und allgemeinen Sünden gekommen ist.

Gott sei Lob und Ehre jetzt und in Ewigkeit.

IV. Antwort an einen Philosophen[2]) aus der Sekte der Sabäer. Ueber die Prädestination.

Als ich über die Ansicht des Philosophen[2]) — Gott gewähre ihm langes Leben — nachgedacht hatte, (die behauptet) Gott habe die einen individuell zum Himmel, die andern ebenso zur Hölle vorherbestimmt, und wer einmal zur Hölle bestimmt sei, den veranlasst Gott vor seinem Tode, und wenn auch nur in einem Augenblicke, zu einer sündhaften Handlung, die ihn zum ewigen Verderben führt, auch wenn er sein ganzes Leben hindurch gute Werke verrichtet habe; ebenso verhelfe Gott demjenigen, der zum Himmel bestimmt sei, vor seinem Tode, wenn auch nur in einer Stunde, zu einer guten Handlung, derentwegen er zur ewigen Seligkeit gelangt, auch wenn er sein ganzes Leben hindurch sündhafte Werke verrichtet hätte; so beweist er, sei der Mensch ein Sklave, ein

[1]) Zu ergänzen: ohne dass das Gezeugte ausserhalb des Zeugenden existiert.

[2]) Nach der Handschrift: „an den Scheickh", vielleicht ibn Teimîja; vgl. Anm. z. Abt. 1 und Einleitung.

Sklave aber habe keine Selbstbestimmung — als ich über diese Ansicht nachgedacht hatte, verwarf ich sie als eine verabscheuungswürdige, die ihren Anhänger in grosse Verwirrung stürzt; denn wer dieselbe annimmt, folgert zunächst, dass es keine Höllenstrafen gibt,[1]) denn jeder, der für ein Element (wörtlich Ding) erschaffen ist, der geht ganz in ihm auf und befindet sich wohl dabei,[2]) da er seiner Natur nach dafür geschaffen ist, wie z. B. das Wassertier für das Wasser und das Landtier für das Land. Bringt man eines von ihnen in ein seiner Natur nicht entsprechendes Element. so geht es zu grunde. Ferner macht er Gott zum Frevler, da er sagt, Er bestimme einen Sünder mit Naturnotwendigkeit zum Höllenfeuer, dann verbietet er ihm, zu sündigen; dieser aber vermag das Verbot nicht zu beobachten und daraufhin bestrafe ihn Gott wegen seiner Sünde mit dem Feuer der Hölle.

Das Verwerflichste aber ist, dass der Anhänger dieser Meinung folgert, man brauche nicht zu fasten, zu beten, Gottesdienst zu üben, barmherzig zu sein. noch nach Gerechtigkeit und Billigkeit zu handeln, demütig und bescheiden zu sein, das verbotene Böse zu meiden oder das befohlene Gute zu tun. Denn diese Dinge könnten dem Menschen nichts helfen, noch ihn abbringen von dem, worauf er mit Naturnotwendigkeit zusteuert; denn wer zur Hölle bestimmt sei, bedürfe der guten Werke nicht, wer zum Himmel, dem könnten die schlechten nichts schaden. Dagegen erlaube ich mir, auch wenn ich unwissend, unbegabt und voll von Sünden bin, eine andere Meinung, weil ich mit dem Philosophen[3]) Geschlecht und Rasse (Genus und species) teile, ihm gleichstehe an Rang, gleiches Unglück erlitten habe und wie er den Schicksalsschlägen ausgesetzt bin; weil mein Gott auch sein Gott ist, wir aus derselben Erde geformt sind und wir dieselbe Mutter und denselben Vater haben, Adam und Eva. Abgesehen von dieser Verbrüderung sind wir auch Vettern, denn wir führen unseren Stammbaum auf Abraham[4]) zurück. Beide sind wir auch Fremde,[5]) wozu des Dichters Wort sagt: „Bei unserer Verwandtschaft! denn hier sind wir zwei Fremde und jeder Fremde ist dem anderen verwandt.“ Sodann haben wir ein Vaterland, eine Sprache und ähnliche Gestalt, wie der Dichter sagt: „An Gestalt sind die Menschen verwandt, indem ihr Vater Adam und ihre Mutter

[1]) *thumma* anstatt *thamma* zu lesen, d. h. „dass nicht bereitet wurden die Höllenstrafeu“, oder *tamma* „es würden nicht zur vollen Geltung kommen die Höllenstrafen“. — [2]) *munim* anstatt *munam* zu lesen, *anama fî* einer Sache seine ganze Tätigkeit znwenden. — [3]) Die Handschrift hat „Scheick“. — [4]) Christen und Muslime wollen Kinder Abrahams sein. Die persönlichen Angaben könnten auf den berühmten Rechtslehrer von Damaskus, ibn Teimîja, der mit Heftigkeit die Christen angriff und auch selbst manche Verfolgungen erleiden musste, zurückzuführen sein. — [5]) Fremde auf dieser Welt im religiös-ethischen Sinne.

Eva ist.“ Wenn sie daher einen gemeinsamen Ursprung haben, dessen sie sich rühmen, so ist es Erde und Wasser, und von dieser Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit entfernt uns nicht die Verschiedenheit unserer Religion. Daher gebe ich ihm den Rat, er solle zum Richtigen zurückkehren und seine Leidenschaft in der Bekämpfung der Christen ablegen, die schon so manchen zu grunde richtete, der sich durch Frömmigkeit auszeichnete[1]), und so möge er folgendes wissen: Gott trifft, so lautet seine Behauptung, die Vorherbestimmung über die ihm unterworfenen Geschöpfe[2]) in allem, was von ihnen praediziert werden kann — in allem, was im Geschöpfe Realität besitzt — und zwar in jeder Hinsicht! nein! (so behaupte ich) nur in gewisser[3]) Hinsicht; denn das, was (z. B.) vom unvernünftigen Tiere ausgesagt wird, gilt nicht[4]) für alle seine Handlungen (wörtlich Zustände), sondern nur für einen Teil derselben, und wenn in dieser Weise bereits dem unvernünftigen Geschöpfe Freiheit gelassen ist, um wie viel mehr dann dem vernünftigen!

So sehen wir z. B., dass das unvernünftige Tier, das unter der Vorherbestimmung Gottes steht, für einiges determiniert, für anderes frei ist. Determiniert ist es darin, ob es viel oder wenig Futter bekommt, und ob die Arbeit hart oder leicht ist, ob es ihr fleissig oder nachlässig obliegt und in ähnlichem. Frei[5]) ist z. B. der Esel oder das Kamel und andere Tiere darin, ob sie gehen und ihre Last tragen oder stehen bleiben wollen[6]); ebenso der Ochse, ob er pflügen oder schlafen will. Wenn nun schon das *animal brutum* teils determiniert, teils frei ist, obwohl kein Gebot und kein Befehl, noch das Versprechen der Seligkeit oder der ewigen Höllenstrafen ihm von seinem Gotte (Herrn), d. h. seinem Besitzer, gegeben ist, soll dann das *animal rationale* (der Mensch), dem doch der Himmel für das Gute versprochen und die Hölle für das Böse angedroht ist, und dem Befehle und Verbote gegeben wurden, etwa determiniert und nicht frei sein? nein!

Erkenne, o Weiser, mit Gottes Hilfe, dass der Mensch das Vorzüglichste ist, was Gott geschaffen hat; denn alle anderen Geschöpfe wurden zu seinen Diensten erschaffen, da doch Gott aller Dinge entbehren kann und er kein Bedürfnis nach irgend einem derselben hat.[7]) Hält nun der

---

[1]) Oder wenn *ghulibn* anstatt *ghalaba* vokalisiert wird: „dessen Frömmigkeit unterliegen“ musste. — [2]) Es ist *marbûb* statt *rabûb* zu lesen. Die arabische Konstruktion musste, weil anakolutisch, freier wiedergegeben werden. — [3]) Klassisch-arabisch wäre *fî ba'diha*. Auch sonst finden sich häufig spätarabische Ausdrucksweisen. — [4]) la zu ergänzen. — [5]) „Ihm freie Wahl gelassen ist.“ Es ist derselbe Ausdruck, der sonst nur für die freie Wahl des Menschen gebräuchlich ist. — [6]) Der hier verwandte arabische Ausdruck bedeutet die vollständig unabhängige Selbstbestimmung und wird auch für die Freiheit Gottes in seinem Wirken nach aussen gebraucht. — [7]) Gott kann deshalb die Welt nicht für Sich selbst erschaffen haben.

Mensch die Gebote seines Schöpfers und geht er dahin auf dem Wege seiner Befehle, so ist er vorzüglicher als die Engel; denn diese sind körperlose Geister, der Mensch aber gleicht den unvernünftigen Tieren durch seinen Leib, den geistigen und vernünftigen Engeln durch seine vernünftige, lebende und denkende Seele. Erhebt sich deshalb der Mensch über das Unglück (der Sünden), so ist er vorzüglicher als die Engel.[1]) Derjenige nun, der eine solche (erhabene) Wesensform besitzt, indem Gott ihn mit Freigebigkeit und Gnade erschuf, sollte in allen Dingen determiniert sein, ohne in einigen, denen, die ihn zum Himmel oder zur ewigen Höllenpein führen sollen, frei zu sein? nein!

Verhielte sich die Sache so, wie der Philosoph[2]) glaubt, bei Gott! dann wäre das geringste und niedrigste Tier besser, als der Mensch; denn dies wurde gering und niedrig erschaffen und dann geht es zu grunde und verschwindet mit seiner Niedrigkeit, die sich nicht anders verhält wie die Natur (Wesensform) der Hyäne zu der der übrigen wilden Tiere, noch die des Elephanten zu der der anderen Herdentiere. Und nun soll der Mensch zum Sünder geschaffen sein, dann sterben und für alle Ewigkeit bestraft werden wegen der Sünden, zu denen er mit Naturnotwendigkeit determiniert ist? Gott behüte mich vor dieser verwerflichen Meinung!

Keine freie Wahl und kein Vermögen zum Handeln haben z. B. die Erde, die Flüsse, die Pflanzen, die Gestalt der Körper und die Helligkeit und ähnliche Gegenstände, die weder lebend noch vernünftig sind. Und nun sollte es eines Menschen würdig sein, dass das, was den leblosen und unvernünftigen Wesen zukommt, dem vernünftigen beigelegt werde, dem Gott durch Verleihung des Verstandes seine Rangstufe anwies, zum Gebieter und Herrn über alle seine Geschöpfe machte, auszeichnete mit Verstand und scharfer Unterscheidungsgabe und das verlieh, wodurch er zur Kenntnis seines Schöpfers gelangt!! Wenn der Mensch dies alles nun auch nicht erreicht,[3]) sondern nur insoweit seine Fähigkeiten es erringen, er ist ja nur ein Geschöpf, so soll er Gott danken ob seiner Gnadenspende, und seine Majestät, Macht und Stärke erkennen und wissen, dass Er ihn aus Gunst- und Gnadenerweis erschuf; ihm zu seinem Heile und Nutzen Verbote und Befehle gab und ihm Vollmacht verlieh über das, was er ihm befahl, und sogar über das[3]), was er ihm verbot. Strafe trifft ihn, wenn er auf grund der ihm verliehenen Fähigkeit (Ver-

[1]) Der Mensch ist vorzüglicher als die Engel, weil er an zwei Welten, der materiellen und der geistigen, teilhat, während die Engel nur an einer, der geistigen, partizipieren. Diese Vorstellung weicht von der gleichzeitigen arabischen Philosophie ab.

[2]) Nach dem klassisch-arabischen Kontexte wäre zu übersetzen: „wenn es sich nicht genau so verhielte".

[3]) *famâ* anstatt *fima* zu lesen.

mögens der Selbstbestimmung) ungehorsam ist; Belohnung aber wird ihm doppelt gegeben ob seines Gehorsams.

Es ist also bewiesen, dass Gott den Menschen determinierte zu Dingen, die er nicht von sich weisen noch an sich ziehen kann, wie Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Reichtum und Armut und die übrigen Verhältnisse, in denen sich der Mensch nicht nach freier Wahl bewegen kann. Dies ordnete Gott an, damit er zu seinem Schöpfer seine Zuflucht nehme, wenn Schicksalsschläge über ihn kommen, und ihm danke für das Gute, und wisse, dass er einen Herrn über sich habe, der das Gute liebt und befiehlt, und das Böse hasst und verbietet. Aber dennoch zieht der Mensch das vor, was Gott verboten hat, und was Gott befiehlt, verabscheut er. Wenn ihm daher ohne seinen Willen Böses widerfährt, so möge er Geduld haben, zu Gott seine Zuflucht nehmen und wissen, dass er sich dadurch Nutzen und Vorteil aufspeichert, auch wenn dies ihm jetzt noch verborgen ist. Und da sollte derjenige, dem eine solche Wesensform zukommt, unfrei determiniert sein? nein!

Auf deine Aeusserung: „wenn Gott ein Ding (vorher) weiss, so entsteht eben nur dieses" antworte ich: Gott weiss nicht das Negative (wörtlich das „kein Ding"), sondern die Dinge und er schuf den Menschen und gab ihm die Fähigkeit, das Gute zu tun, selbst wenn er das Böse will. Er befahl ihm das Gute und verbot ihm das Böse. Wenn Er nun weiss, dass der Mensch sündigen wird, so geht das Wissen dem Menschen nicht voraus, um ihn zu seinem Tun zu führen; es ist vielmehr die (menschliche) Handlung Ursache[1]) für das Wissen (Gottes). Daher verbarg der Schöpfer dem Menschen Sein Wissen. Wenn daher der Mensch sagt: „Wenn ich, o Gott, sündige, so wusstest du im voraus, dass ich der Sünde nicht entgehen konnte, und so gab es für mich keine Freiheit" — dann antwortet ihm Gott: „Woher wusstest du, dass ich wusste, du würdest sündigen, und weshalb dachtest du nicht, dass ich wüsste, du tätest das Gute? Mein Wissen ist dir ja doch verborgen, aber dein Wissen und deine Sünde gingen in meinem Wissen voraus. Deshalb, weil ich wusste, was du tun würdest, hast du nicht getan, was du dachtest, dass ich es wüsste. (Mein Wissen war nicht der Grund deines Handelns.)" Den Beweis (das Freiheitsbewusstsein) trägt er selbst mit sich und die Strafe hat er verdient. Im Gegenteil muss man sagen, Gott schuf den Menschen sehr gut; denn Er ist Ursprung und Verleiher des Guten, und wahrlich schuf er keinen Bösen, noch ein Ding, das dem Bösen verwandt ist. Sodann befahl er dem Menschen, das Gute zu tun, über das er ihm natürliche Macht verlieh,[2]) und das Böse zu meiden, zu dem er

[1]) Nichts zeigt so deutlich wie dies ein tiefes Niveau der philosophischen Kenntnisse an.

[2]) Oder: „auf dem als Grundlage er ihn erschuf."

nicht mit Naturnotwendigkeit determiniert ist. Er gab ihm die Fähigkeit, das zu tun, was er von den zwei Möglichkeiten frei erstrebt. Wegen der Niedrigkeit seines Handelns, seiner Unwissenheit in göttlichen Dingen und seiner Dreistigkeit im Schlechten entschloss er sich nun, das Böse zu tun. Das Wissen Gottes zwang ihn aber nicht, seine Handlung zu vollbringen, und hätte er das Gute getan, dann hätte das Vorwissen Gottes auch dies von ihm vorausgewusst.

Wäre das Vorwissen Gottes einer der beiden Möglichkeiten[1]) vorausgehend, dann würde es doch zum Guten, das Gott liebt und vorzieht, antreiben, nicht etwa zum Bösen, das er hasst und verabscheut. Ferner verdiente der Böse keine Strafe und der Gute keine Belohnung. Im Gegenteil! Die Handlung, die Lohn und Strafe zur Folge hat, wird beurteilt[2]) nach dem, was er vollbrachte, nicht nach dem, was Gott von ihm wusste.

Gott helfe uns, ihm zu gehorchen, bewahre uns vor Frevel, behüte uns vor seiner Strafe, verleihe uns Gnade und ewige Seligkeit. Ihm sei Lob und Ehre, Dank und Ruhm von jetzt und in Ewigkeit.

Die Ausdrucksweise des Verfassers ist die der nachklassischen Periode. Seine Gedankenwelt ist nicht die eines spekulativ gerichteten Geistes. Abstrakte Probleme, wie der Begriff des Guten und die Prädestination, werden nur nach ihrer konkreten Seite aufgefasst. Daher ist auch ein bestimmender Einfluss der arabischen Denker nicht nachzuweisen, obwohl eine Bekanntschaft mit deren Behauptungen vorliegt. Die bekannten arabischen Philosophen sind zudem diesem Apologeten an Schärfe des Denkens um ein Bedeutendes überlegen.

[1]) Entweder dem Guten oder dem Bösen vorausgehend, d. h. zu ihnen antreibend.

[2]) Wörtlich: „besteht in dem, was er vollbrachte“ oder „besteht auf grund dessen, was er vollbrachte“.

Rudolph Eucken.

Eine Anregung zu seinem 60. Geburtstage.

Von Jos. Reping.

Wer den gegenwärtigen Stand der deutschen Philosophie überblickt, wird sich, trotz bereitwilliger Anerkennung mancher Einzelströmungen, des Gesamteindrucks einer chaotischen Wirrnis kaum erwehren können. Im Vordergrund steht der pantheistische Monismus. Aber dieser ist weder in sich eine geschlossene Weltanschauung, noch für alle Anhänger in allweg überzeugend. Hunderte von Schattierungen kreuzen sich gegenseitig; auf jedem Katheder wird eine abweichende Anschauung vorgetragen, und was sich an historischen Schulen in die Gegenwart herübergerettet hat, sucht sich durch Modifikationen und Kombinationen der Zeitströmung anzupassen. So bei den zünftigen Vertretern der Philosophie! Und in der grossen Welt des Lebens und Treibens? Dante entwirft, wenn ich nicht irre, im 23. Gesang seines *Inferno* ein grausiges Bild, und Harry Scheffer hat es wundervoll wiedergegeben: Wilde Massen stürmen wütend und heulend auf einen goldglänzenden Berg; oben suchen einige wenige sie zu verscheuchen; die andern sitzen verzweifelnd und resignierend da; ihr Leben ist leer und eitel: Wozu? — Das ist die Situation. Unten stürmen die Massen, oben trinkt man den Freudenbecher des Diesseits bis zur Hefe, und das Ende ist Resignation. Wer hilft uns aus diesem Chaos? Jede Religion, jede Philosophenschule versucht es. Aber das gesamte moderne Denken ist zu sehr aufgewühlt, als dass es sich durch gutgemeinte Kompromisse eindämmen liesse. Ein Mann wie Augustin müsste kommen, und, ausgerüstet mit dem ganzen Wissensmass unserer Zeit, eine Lösung von innen heraus anbahnen. Vorderhand gilt es, auf die Grundlagen des Lebens zurückzugreifen und von hier aus, unter steter Berücksichtigung aller in den letzten Jahrhunderten gemachten Erfahrungen, neu aufzubauen. Das ist ungefähr der Standort und Ausgangspunkt Euckens.

1. Rudolph Christoph Eucken ist am 5. Januar 1846 als einziges Kind des Postmeisters Eucken zu Aurich in Ostfriesland, das damals noch zum Königreich Hannover gehörte, geboren. Er absolvierte das Gymnasium seiner Vaterstadt und studierte in Göttingen alte Philologie unter Hermann Sauppe und Philosophie unter Gustav Teichmüller

und Wilh. Gittermann. Diesen dreien widmete er 1866 seine Doktor-Dissertation: *De Aristotelis dicendi ratione,* eine speziell philologische Untersuchung, welche die minutiöse Gründlichkeit des Altphilologen ebenso, wie den seltenen Tiefblick eines jungen Mannes in die philosophische Notlage der Zeit beweist. Die bereitwillige Güte eines Freundes, von dem auch einige biographische Daten stammen, hat uns einen Einblick darein gewährt. Da Teichmüller ein Schüler Adolf Trendelenburgs in Berlin war, darf man wohl annehmen, dass Eucken vornehmlich durch ihn auf Aristoteles hingewiesen und nach beendetem Studium nach Berlin überzusiedeln und sich speziell an Trendelenburg anzuschliessen bewogen wurde. Auf dessen Empfehlung kam er 1871 als Ordinarius der Philosophie nach Basel, eine Stelle, auf die sich, wie aus dem Briefwechsel mit Erwin Rhode (B. II) ersichtlich, der junge Nietzsche im Stillen Hoffnung gemacht hatte. Seine Antrittsrede hielt er: „Ueber die Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die Gegenwart." In derselben Forschungslinie liegt auch sein 1872 herausgegebenes erstes Buch: „Die Methode der aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhange mit den Grundprinzipien des Aristoteles dargestellt." Dann wandte er sich eingehender der deutschen Philosophie zu und wurde durch einige hervorragende Publikationen auf diesem Gebiete 1874 als Nachfolger Kuno Fischers nach Jena berufen, wo er bis zur Stunde geblieben ist, trotz mancher ehrenvollen Berufungen nach auswärts; so zuletzt nach Tübingen an Stelle Sigwarts. Die theologische Fakultät in Giessen verlieh ihm noch vor kurzem die Würde eines Dr. theol.

Ueber Eucken geschrieben haben: Otto Siebert, Pfarrer in Fermersleben bei Magdeburg, in einer Reihe von Abhandlungen in allen möglichen protestantisch-theologischen Zeitschriften und zuletzt in der Broschüre: „R. Euckens Welt- und Lebensanschauung", ziemlich oberflächlich und unpersönlich, Euckens Anschauungen durchweg adoptierend, so dass einem für die Seelsorge Sieberts ordentlich bangen muss. R. Falkenberg hat als Festschrift zum 80. Geburtstage des Prinzregenten Luitpold von Bayern „Euckens Kampf gegen den Naturalismus" veröffentlicht, 12 Seiten stark und nur referierend über die Hauptbeweismomente für die Existenz eines Geistigen in der Welt. Dr. Hans Pöhlmann: „R. Euckens Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen", ein unselbständiges Elaborat, das nichts von dem tiefen Ernst ahnen lässt, mit dem der Jenaer Philosoph arbeitet. Schon das Vorwort verrät den Verfasser als einen flachen Vulgärrationalisten, dessen Arbeit man im Interesse des Protestantismus (er ist protestantischer Theologe) unterblieben zu sein wünschen möchte. Euckens Stellung zum Christentum ist mit das Unfertigste und Schwächste seiner ganzen Gedankenwelt, und es ist kaum an-

zunehmen, dass er Schülern gegenüber verhehle, was er einem persönlich unbekannten Gegner offen bekennt. Und doch steht Pöhlmann mit E. Förster nicht an, „die Darstellung des Christentums bei Eucken für die höchste zu halten, die wir überhaupt besitzen". Geradezu komisch wirkt an der Spitze der Broschüre die Widmung an seine Frau. Von katholischer Seite haben besonders Müller und Gutberlet zu Eucken Stellung genommen; aber eine zusammenfassende Würdigung im Ganzen ist bislang unsererseits noch nicht erfolgt. In Holland ist dieses Jahr auch eine ganz vorzügliche Abhandlung von Prof. Dr. van der Wyck: „Een pleidvoi voor geestesleven" in dessen Zeitschrift *Onze Eeuw*, 5. Jahrgang, erschienen, auf die wir demnächst vielleicht zurückkommen werden.

2. Wer das Wesen Euckens verstehen und seine Bedeutung richtig einschätzen will, muss sich zunächst der herrschenden Zeitströmung erinnern, unter der sein Geist sich zu regen begann. Kant war so gut wie vergessen, wenigstens im Bewusstsein der damaligen Tagesphilosophie. Im Vordergrund des Interesses stand der Materialismusstreit zwischen Karl Vogt und Rudolf Wagner. Der moralische Sieg vor der grossen Oeffentlichkeit gehörte der gewandten Feder Vogts, und Männer wie Molleschott, Büchner, Czolbe übernahmen die Systematisierung des Materialismus in der Wissenschaft. Für die in dieser Richtung gehaltene Dilettantenlektüre sorgten Strauss und Feuerbach. Gott und Unsterblichkeit schienen verloren. Wer sollte Rettung bringen? Man weiss, wie in jener Zeit der Aufregung von dem jungen Geschlecht eine entschiedene Rückkehr zu Kant und von einigen zu Aristoteles vollzogen wurde, um über die Krise hinwegzukommen. Eucken stand mitten in dieser Bewegung, und es ist selbstverständlich, dass er sich bis zu einem gewissen Punkte hat mitreissen lassen. Wie er sich aber doch die Selbständigkeit gewahrt hat, beweist seine Entwicklung der späteren Jahre. Bei ihm hiess es, nicht zurück zu Aristoteles, Thomas oder Kant, sondern zurück zu der unverfälschten Natur des Menschen.

Seine erste Arbeit galt der Feststellung eines selbständigen Geisteslebens. Was ist der Mensch in den Grenzen der Natur? Gibt es einen Geist, und was soll er? Diese Fragen suchte er zunächst materiell zu lösen durch die „Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart", 1878, als 3. Auflage 1904 erschienen unter dem Titel: „Geistige Strömungen der Gegenwart". In scharfsinniger Weise weist er aus der historischen Entwicklung der fraglichen Probleme und der Analyse der Natur die unbedingte Existenz eines wesenhaften, „tatwirklichen" Geisteslebens nach. Besonders glänzend sind die Kapitel zum Grundbegriff des Geisteslebens, zum Erkenntnis- und Weltproblem. Ausgezeichnet ist auch das über die Freiheit des Willens. Die Leugnung der Willensfreiheit gilt ihm darin als die Aufgabe jedes Idealismus und

die Ueberantwortung an sein Gegenteil, den Naturalismus. Durch das Ganze zieht sich die Frage: Ist die Wendung unserer Zeit zum Realismus eine abschliessende Rechnung der Wirklichkeit oder nur eine Zeitwelle, die notwendige Reaktion gegen die Uebergriffe des spekulativen Idealismus, damit ein wesenhafterer Idealismus hervorgetrieben werde? Das ist der Kernpunkt und bezeichnet den Vorzug Euckenschen Denkens:

„Nach dem allen liegt das Verdienst des Realismus weniger in der eigenen Leistung, als in der zwingenden Aufforderung zu einem neuen Idealismus, der in der Entwicklung der eigenen Art zugleich den Wahrheitsgehalt des Realismus anzuerkennen vermag."

Nachdem als Vorarbeiten 1879 „Die Geschichte der philosophischen Terminologie" und 1880 „Bilder und Gleichnisse in der Philosophie" erschienen waren, gab Eucken 1887 die formelle Einführung in seine Philosophie heraus: „Prolegomena zur Forschung über die Einheit des Geisteslebens in Bewustsein und Tat der Menschheit". Es scheint mir nicht vonnöten, diese umständlichen und komplizierten Auseinandersetzungen mit dem Idealismus und Realismus seiner Zeit hier wiederzugeben. Die Begriffe des Syntagma, der noologischen Methode, des funktionellen und pragmatischen Geschehens, der Persönlichkeit u. s. w. lassen sich unschwer aus den späteren Hauptwerken herausschälen. Schon die 1888 erschienene positive Zusammenfassung der Grundbegriffe und Prolegomena „Die Einheit des Geisteslebens in Bewustsein und Tat der Menschheit" lässt die Anschauungen ziemlich klar hervortreten. Eucken fragt hier, ob die bunte Fülle der Erscheinungen in jeder Linie des Seins von einer allumfassenden Einheit beherrscht werde, ob diese Einheit teleologisch wirke, und welche Stelle der Mensch in diesem ungeheuren Organismus einnehme. In der Erforschung dieses Tatbestandes bevorzugt er die noologische Methode vor der psychologischen. Diese verfalle zu leicht dem Fehler des spekulativen Idealismus und des alten Theismus, die beide der ganzen Breite der Wirklichkeit nicht genug Geltung verschafft und mehr nach ihren subjektiven Erlebnissen zugeschnitten hätten. Die noologische dagegen habe die inneren Zusammenhänge allen Geschehens in ihrer Tatsächlichkeit zu prüfen und so den Gegensatz von Subjekt und Objekt, Welt und Individuum innerlich zu überwinden. Aus dieser Forschung ergibt sich ihm ein geschlossenes Lebenssystem, ein „Syntagma". Naturalismus und Intellektualismus vindizieren sich die Richtigkeit dieses Weltbildes, fassen es aber zu exklusiv an den beiden entgegengesetzten Polen an, sodass sie beide nur einen einseitigen Ausschnitt aus der gesamten Wirklichkeit geben. Diesen Mangel überwindet der wahre Idealismus, der den Geist als das Erstwirkliche anerkennt und alles, auch die Natur, ohne Rest in sich aufnimmt und alles aus sich gestaltet. Diese Lebenseinheit kann nicht hoch genug gefasst werden und wird sich dem

Menschen in ihrer ganzen Tragweite nie voll entfalten können. Dass sie aber existiert, ist das unabweisbare Ergebnis der bisherigen Menschheitsentwicklung. Einen Anhaltspunkt zur Vorstellung dieses Prinzips des Selbstlebens bietet die unmittelbar gegenwärtige Personalwelt. Es bedarf kaum eines Hinweises auf die allseitige Kausalität des christlichen Gottesbegriffs, um die fruchtbaren Anknüpfungspunkte zu gewahren, welche die Euckensche Philosophie dem christlichen Denken zu gegenseitiger Vertiefung bietet.

1896 folgte der „Kampf um einen geistigen Lebensinhalt; neue Grundlegung einer Weltanschauung", eine Fortsetzung und Vertiefung der „Einheit". Der Idealismus, der im voraufgehenden nur skizziert wurde, wird hier näher unterschieden in den grundlegenden, kämpfenden und überwindenden Idealismus. An der Hand der treibenden Momente in der Kulturarbeit wird die Notwendigkeit eines selbständigen Geisteslebens zu erfolgreicher Kulturtätigkeit von innen heraus erwiesen. Bei aller Arbeit an der Peripherie des Lebens geht der eigene Selbstbesitz, die Innerlichkeit der Seele, und damit die Quellkraft jeder weiteren Tätigkeit verloren; unser Leben wird geist- und seelenlos. Dieses Geistesleben ist aber naturnotwendig auf die Welt der Erfahrung angewiesen und muss sich unablässig kämpfend die Herrschaft über sie erwerben. Hier treten die Begriffe der Wesensbildung und Persönlichkeit in den Mittelpunkt der Erörterung und rufen die Leibnizsche Monadenlehre und Schleiermachers Idee des Guten in der Durchdringung von Natur und Geist als Parallelen in die Erinnerung. Vor allem aber ist der Einfluss von Fichtes „ethischer Persönlichkeit" unverkennbar. Am besten ist wohl der letzte Teil von der überwindenden Geistigkeit gelungen. Wer ehrlich den Kampf um Selbstbesitz und Persönlichkeit durchgekämpft, der kann sich nun und nimmer über die Widerstände hinwegtäuschen, die ihrer Erreichung im Wege stehen. Man bedarf eines steten persönlichen Verkehrs mit dem absoluten Geistesleben, um sie zu überwinden. Innere Ohnmacht und Gebrochenheit, äussere Ablenkungen, die sich Legion nennen, und endlich unbarmherzige Vernichtung. Hier muss siegende Hilfe geschaffen werden, soll das Ganze der bisherigen Erörterung nicht ins Wanken geraten.

„Gibt es eine Art geistigen Lebens, welche die Tatsache der Unvernunft vollauf zu würdigen und sie sich immer gegenwärtig zu halten vermag, ja, welche sich immer darauf zurückbezieht, und die doch nicht unter ihrem Banne steht, vielmehr Neues zu schaffen und dies Neue zu einem Ganzen zusammenzuschliessen vermag?"

Das ist die eigentliche Domäne der Religion, und schon hier zeigt es sich, dass das religiöse Moment Ziel und Haupttragkraft des Euckenschen Denkens ist. Ihm gilt auch sein folgendes und letztes Hauptwerk: „Der Wahrheitsgehalt der Religion."

Die Religion ist das Gewaltigste, was es in der Welt gibt.

„Was immer das Leben an Heroischem enthält, das hat seine tiefsten Wurzeln in der Religion; ihren eigentümlichen Heroismus aber entwickelt sie namentlich gegenüber den Leiden, in dem willigen, ja freudigen Leiden für die Sache Gottes . . . Wen daher einmal das religiöse Problem in der Tiefe seiner Seele gepackt hat, den lässt es nicht wieder los; er mag es zurückdrängen, abschütteln, in weiteste Ferne verbannen, er kann nicht umhin, an die Verneinung den stärksten Affekt zu setzen, die Entscheidung jener Frage für die allerwichtigste zu erachten; der Unglaube selbst wird ihm eine Sache des Glaubens."

Aber wie ist eine Mitteilung des Göttlichen an die Menschen möglich? Wie ist es möglich, dass sie von der Natur so ignoriert und durch die Unvernunft und Ungerechtigkeit des breiten Lebens so verdrängt wird? Wie ist all das Leid und Elend, wie die Raffiniertheit des Bösen in allen Lebensklassen zu erklären? So drängt sich in die Freude eine scharfe Dissonanz, und der Zweifel beginnt wie ein verzehrendes Feuer um sich zu fressen. Da gibt es keinen Kompromiss, keinen Zwischenweg, sondern nur ein Ja oder Nein. „Die Religion ist entweder die höchste und fruchtbarste aller Wahrheiten oder die schwerste und verderblichste aller Irrungen, entweder das Werk Gottes oder ein Kind der Lüge und der Finsternis." Wie steht es nun um ihren Wahrheitsgehalt?

Auch in diesem Werk unternimmt Eucken den Nachweis in drei Stufen; der grundlegenden Geistigkeit des „Kampfes" entspricht hier „die Begründung der universalen Religion". Dass ein Geistiges in unser Leben hineinragt, ist unverkennbar; aber wahrhaftig und wesenhaft kann es nur sein, wenn ihm die Begriffe der Einheit, Weltüberlegenheit und Selbstmacht zuerkannt werden. Hier hat der Pantheismus den Vorzug einer prinzipiellen Ausschliessung jedes Anthropomorphismus, aber er scheitert endgültig an dem Dasein des Bösen und der Unmöglichkeit eines freien, ethischen Handelns. Es gilt darum, die Einseitigkeiten des Dualismus und Pantheismus in einem besonnenen Theismus zu überwinden. „Jedenfalls bleibt es dabei, dass es ohne Religion für das Geistesleben keine Wahrhaftigkeit und für den Menschen keine innere Grösse gibt."

Der kämpfenden Geistigkeit entspricht der Widerspruch gegen die Religion, aber ohne den Aktivismus, der der ersteren eignet. Wenn auch die Religion als notwendiges Erfordernis des Geisteslebens erwiesen ist, wie steht es um das Geistesleben selbst gegenüber den Widerständen der tatsächlichen Welt? Wo bleibt da die handgreifliche Macht der Religion? Die Entscheidung für ein Ja kann nur durch die Aufzeigung positiver Wirkungen des Göttlichen in unserem Kreise getroffen werden, und dies versucht der eingehende Abschnitt über die charakteristische Religion.

Alle Religionen erzählen von einem unmittelbaren Eingreifen der Gottheit in die Weltgeschicke, und Sache des Religionsphilosophen ist,

die jeweiligen Wahrheitsmomente herauszuschälen und zu einem Ganzen harmonisch zu verbinden. Vor allem springt bei dieser Wendung die Wandlung des Gottesbegriffs aus dem der Vernunft in den der Liebe in die Augen.

„Mit Notwendigkeit drängt es über den farblosen Begriff der Gottheit zu dem des lebendigen und persönlichen Gottes, der der Seele des Menschen unmittelbar gegenwärtig ist, und mit dem sie verkehren kann, wie ein Ich mit einem Du ... Charakteristisch nennen wir diese Art der Religion sowohl wegen ihres ausgeprägten Inhaltes, als wegen ihrer selbständigen Stellung. Die universale Religion stellt Gott unter den Anblick der Welt, die charakteristische die Welt unter den Anblick Gottes ... So geht auch in diesem irdischen Leben Grosses vor, es ist kein Jammertal, in dem wir nur wehmütig zu klagen und sehnsüchtig zu harren hätten; auf Grund einer grossen Erneuerung durch Liebe und Gnade stellt es an den Menschen die Forderung einer mannhaften Einsetzung aller Kraft, einer heroischen Ergreifung der neuen Welt, im Widerspruch zu aller sichtbaren Welt. So gilt es, mutig einzutreten in den grossen Weltkampf, rastlos zu wirken und zu schaffen für die Ergreifung und Entwicklung der neuen Welt wesenhaften Lebens in Widerspruch und Hemmung, in Unfertigkeit und Misslingen, in Leid und Tod, völlig gewiss der Gegenwart einer ewigen Wahrheit."

Dann folgt eine Auseinandersetzung über „Ewiges und Zeitliches im Christentum", auf deren Vorzüge wir in der Wertung des Ganzen und auf deren Mängel wir in der Kritik kurz zurückkommen werden.

Gewissermassen als historische Begründung seiner Philosophie gab Eucken 1890 „Die Lebensanschauungen der grossen Denker" heraus, „eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart," 1902 in 4., stark umgearbeiteter Auflage erschienen. Ueber dieses Werk braucht man nicht viele Worte zu verlieren. Wer die Geschichten der Philosophie von Ueberweg, Windelband, Falkenberg usw. kennt, wird die grossartige Tiefe dieses Werkes nicht genug bewundern können. Hier gewinnen die Philosophen Fleisch und Bein, ihre Systeme frisches, quellendes Leben, die inneren Fäden ihrer Gedankengänge werden hier so recht aufgedeckt. Die Partien über Plato und Plotin sind glänzend, die über Augustin gehören zu dem tiefgründigsten, was von nichttheologischer Seite über den grössten abendländischen Denker geschrieben wurde. Kurz, man kann das Werk nicht genug empfehlen — eine ganze Reihe wichtiger Differenzpunkte natürlich nicht ausgeschlossen —. Auch die 1903 gesammelten Aufsätze bieten Hervorragendes. Besonders „Die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart", „Der moderne Mensch und die Religion" und „Pierre Bayle" sind bemerkenswert. Auch die Kritik von Willmanns Geschichte des Idealismus hebt sich wohltuend gegen die mehr gehässige Paulsens ab. Besonders die, welche sich seine anderen Werke nicht anschaffen können oder wollen, finden hier einen genügenden Einblick in Euckens System.

3. Eine knappe Darlegung desselben zu geben, ist nicht leicht; einmal, weil es noch nicht abgeschlossen ist, dann aber auch, weil die stete, allseitige Berücksichtigung des Tatbestandes und der welthistorischen Erfahrungen vielfach den Anschein erweckt, als ob er mit der einen Hand zurücknehme, was er mit der andern gegeben.

Die Gesamtdarstellung muss auf das Erscheinen seines Werkes, das erkenntnistheoretische Problem, verschoben werden; da liegen die Grundlagen allen Denkens, und wird auch seine Stellung genauer präzisiert werden können. Hier seien nur einige Umrisspunkte gegeben. Formell ist bereits klar geworden, dass der Entwicklungsgang Euckens eine stete Vertiefung und endliche Einmündung in das Religionsproblem aufweist. Tiefe ist uns stets willkommen und erweckt in dieser aktuellsten Frage unwillkürliche Zuneigung, lebhaftes Interesse. Eucken ist nicht, wie man unbegreiflicherweise, und zwar an massgebender Stelle, behauptet hat, Pantheist, auch nicht pantheisierend, sondern überzeugter Theist, und die Ersetzung des Ausdruckes „Persönlichkeit Gottes“ durch den eines Personalwesens soll nur die Gefahr der Verengung und Vermenschlichung der Gottesidee fernhalten. Seine Weltanschauung stellt eine Vereinigung der jenseitigen primären Welt, der Ideen Platos, mit der energievollen Tathandlung Fichtes dar. Es gibt eine individuelle, unsterbliche Seele, und ihr Inhalt und Wesen, ihre Geistigkeit, muss unablässig gegen die geistlose Umwelt erkämpft werden. Sogar den Zusammenschluss der Individuen zu einem organisierten Kirchenwesen hält er in Anbetracht der Mittelmässigkeit für notwendig. Nur die bestehenden Gemeinschaften glaubt er auf grund der innersten Erfahrungen der europäischen Menschheit nicht adoptieren zu können. Ihr Entwicklungsgang habe sie praktisch überwunden. Gottmensch, stellvertretende Genugtuung, Sakramente usw. scheinen ihm mythologische Begriffe, welche der Substanz der Religion nur schaden könnten. Auch das Wunder sei für die heutige Menschheit praktisch überwunden und kaum mehr annehmbar.

Eine Kritik dieser Behauptungen würde hier zu weit führen. Alles in allem: Eucken ist nicht Theolog und zu wenig Historiker. Auf den Glanz seiner philosophischen Partien kommen wir noch zurück. Aber seine Stärke ist nach anderer Seite auch seine Schwäche. Mit zu wenig Fachkritik adoptiert er die Aufstellungen eines Ritschl, Hase, Harnack, obwohl sie mehrfach von katholischer Seite mit allem wissenschaftlichen Apparat zurückgewiesen worden sind. Das ist wieder ein Beispiel dafür, wie wenig die katholische Arbeit bei unsern Gegnern ernste Berücksichtigung findet, während diese sich über uns in keiner Weise beschweren dürfen. Ob ganz ohne eigene Schuld, wollen wir nicht behaupten. Es ist schlimm für einen Religionsphilosophen, wenn er sich in der Dogmengeschichte mit geistreichen aprioristischen Deduktionen begnügt, wie sie die protestantische Theologie seit Jahren konstruiert.

Im philosophischen Teil seiner Schriften wäre vielleicht eine strammere logische Durchführung erwünscht. Diese beständige Rücksichtnahme nach rechts und links mag manchen Systembauern zu empfehlen sein, hier deucht sie uns ein Mangel; denn nirgends mehr als hier scheint allseitige Konsequenz am Platze. Doch könnte diese Schwäche unschwer gehoben werden.[1])

Was bleibt nun noch viel Positives dran? Manche sind vielleicht geneigt, das Wort Omars darauf anzuwenden: Was neu ist, ist nicht gut, und was gut ist, ist alt und haben wir viel besser. Diese Leute seien zunächst daran erinnert, dass wir bislang noch nicht so recht im Stande sind, den inneren Grund für den Entwickelungsgang des Gegners aufzuzeigen. Von Kindheit an auf den Kirchenglauben hingewiesen und seelisch mit ihm verwachsen, scheint es uns unbegreiflich, wie man ohne durchschlagende Beweise für die Unhaltbarkeit des Christentums dasselbe aufgeben und dem System eines Fichte, Hegel, Schopenhauer anhängen oder ein neues aufsuchen kann. Das aber ist gewiss, dass die moderne Gesellschaft nicht durch Kompromisse, sondern nur durch das organische Auswachsen und konsequente Durchführen der eigenen Gedankengänge dauernd für die Religion gewonnen werden kann.

Eucken ist kein Geist ersten Ranges wie Augustin, Thomas, Kant, und er ist der letzte, der sich dafür hielte; aber er ist ein achtenswerter Denker, der berufen scheint, eine Annäherung der modernen Welt an das Christentum anzubahnen, sowohl durch seine positiven Aufstellungen als durch die Methode, mit der er sie gefunden. Man muss der Zeitlage ernstlich gedenken, um zu ermessen, welche Arbeit in seinen Hauptwerken liegt. Freilich ist die gegenwärtige Bewegung zur Religion hin seinem Bestreben günstig; aber sobald man die oberflächlichen Ausführungen eines Paulsen über die Gefühlsreligion und eines Ziegler über Glauben und Wissen zum Vergleiche heranzieht und besonders die gegensätzliche Stellung fast der ganzen nichtkatholischen Gelehrtenwelt zum persönlichen Gottesbegriff erwägt, wird man der vorliegenden Leistung seine Hochachtung nicht versagen können. Aber nicht allein Hochachtung! Eucken hat die ganze neuzeitliche Bewegung in sich aufgenommen und durchgekämpft, und sein Resultat ist, trotz alles Widerspruchs der Umgebung, der Glaube an einen lebendigen Gott. Ein furchtbarer Ernst weht durch seine Ausführungen, und man errät leicht die Härte des Kampfes, den es gekostet. Dieses Resultat ist um so wertvoller, als es naturgemäss aus der neuzeitlichen Bewegung hervorwächst. Manche Vorurteile sind

[1]) Ueberhaupt gedenken wir den „Wahrheitsgehalt der Religion" und die einschlägigen Stellen aus den Lebensanschauungen eingehend zu kritisieren. Möglich, dass dadurch bei dem Herrn Verfasser eine energische Revision angeregt wird. Wer über theologische Dinge schreibt, muss auch systematisch geschulter Theolog sein.

allerdings geblieben, aber gegenüber der positiven Leistung erscheinen sie wie leichtes Geröll, durch das sich, sind die Hauptquadern einmal beseitigt, nicht allzu schwer ein gangbarer Weg bahnen lässt. Denn der wahre, tiefinnerliche Glaube an einen lebendigen Gott verbürgt alles Weitere. Ich täusche mich keinen Augenblick über die Tiefe der Kluft hinweg, die uns immer noch von Eucken scheidet. Es wird schwer sein, ihm die Trinität, einen Gottmenschen, eine stellvertretende Genugtuung begreiflich zu machen. Wem aber die ganze Wucht des Uebels in der Welt gegenwärtig und der Begriff von Sünde-Erlösung klar geworden ist, für den bedarf es u. E. nur noch einer klaren, unentwegten Konsequenz und einer allseitig voraussetzungslosen Prüfung aller theologischen Aufstellungen. Hier liegt eine hochbedeutsame Aufgabe, vielleicht die wichtigste, welche die katholische Philosophie und Theologie in den nächsten Jahrzehnten zu lösen hat: Wie machen wir den ernsten Geistern unserer Zeit die Herrlichkeit und innere Tragkraft des christlichen Glaubens begreiflich? Und dass Theologie und Philosophie selbst aus jenen Verwickelungen einen wesentlichen Nutzen schöpfen werden, steht uns ausser Zweifel.

Auch Euckens Methode verdient dabei alle Beachtung.

„In der geistigen Anarchie unserer Zeit lässt sich an keinen festen und zugestandenen Punkt anknüpfen, alle Erörterung tieferer Art hat auf die Grundlagen zurückzugehen und von hier aus neu aufzubauen. So mussten auch wir uns aus einer allgemeinen Erwägung des menschlichen Daseins erst Schritt für Schritt zu der Stelle hinarbeiten, wo das Problem der Religion hervorbricht, um sich dann freilich bald als den Mittelpunkt alles Strebens nach Seele und Sinn unseres Daseins zu erweisen."

Man lese nur den einleitenden Teil zu seinem „Wahrheitsgehalt der Religion", wie er das Problem der Religion und des Christentums stellt, den Gründen der neuzeitlichen Bewegung wider das Christentum nachgeht und die Schwere der Krise innerlich miterleben lässt, wie er dann wieder im Wiedererstarken der Religion die starken Verwickelungen der Immanenz herausstellt, um schliesslich die Aufgabe der Gegenwart in grossen Zügen zu markieren — man lese dies, und man wird sich überzeugen von der Tiefe der Euckenschen Spekulation. Jedes System, jede Bestrebung wird auf ihre Wahrheitsmomente geprüft und in Anschlag gebracht. Keine wohlfeilen Distinktionen, keine Sophistereien täuschen über die Wucht dieser Darstellung hinweg. Man fühlt ordentlich den Ernst der Lage und bemüht sich ehrlich um eine Lösung. Ohne es zu wissen, erkennt Eucken in seiner Methode die christliche Lehre des λόγος σταυρωτικός, jenen hohen ethischen Idealismus an, der an das Aufwärtssteigen der Menschheit glaubt und in jeder Richtung die Verfolgung eines Wahrheitsmomentes sieht; ihre Befolgung wird uns die Sympathie vieler Aussenstehenden sichern. Freilich ist das alles Zukunfts-

musik, und noch ein weiter, weiter Weg, bis es erreicht wird. Selbst die notwendigsten Bedingungen dazu müssen erst gesetzt werden. Aber was ist alle Menschenarbeit, von diesem Gesichtspunkte betrachtet? Nach bestem Wissen und Gewissen von Tag zu Tag arbeiten mit aller Kraft, und das Ende wird Gottes sein! Er, an dessen ewiges Walten wir alle glauben, er wird keinen Seufzer unerhört, keine Arbeit und Mühe unbelohnt lassen. Sein sind alle Wege, sein der Anfang und das Ende; für uns gilt es nur, zu arbeiten und zu schweigen; wir sind in seiner Hand. Dass wir aber auch bei den Gegnern einiges Verständnis finden werden, verbürgt auch der geistvolle Aufsatz Euckens in den Münchener Neuesten Nachrichten (1902) über die Rede des Bischofs Mignot: „Ein Programm des fortschrittlichen Katholizismus".

Wohl selten ist von freidenkerischer Seite dem Gedankengang eines Kirchenfürsten so feinsinnig und liebevoll nachgespürt worden, wie von dem Jenaer Philosophen. Mit freudigen Worten begrüsst er den lebendigen Geist, der den Bischof und die neue Bewegung durchweht und versichert sie seiner vollen hilfreichen Sympathie. Er ist der letzte, der in seinem „Freidenkertum" abgeschlossen hätte. Nichts wünscht er mehr, als einen festen, freundschaftlichen Zusammenschluss aller führenden Geister in den Fragen, die uns allesamt bewegen. Nur so sei eine erfolgreiche Arbeit im Dienste der grossen Lebensprobleme möglich.

„Wir fühlen uns durchaus als Suchende und wenden uns daher auch an Suchende; wir hoffen auf die Sympathie und auf die Mitarbeit mancher von denen, die in diesen Dingen nicht schon abgeschlossen haben und aus der Starrheit eines vermeintlichen Besitzes alles Streben nach einer fertigen Schablone messen, deren Leben vielmehr noch in frischem Fluss ist und neuen Eindrücken offen steht; wir richten uns an die, welche mit uns die gegenwärtige Verflachung und Verflüchtigung des Geisteslebens als einen nicht länger erträglichen Notstand empfinden und die nicht davor zurückscheuen, auch in schroffem Widerspruch zur breiten Zeitoberfläche eine Erneuerung des Lebens zu suchen."

4. Was haben wir nun dieser Geistesarbeit an positiver Förderung entgegenzubringen? Selbstverständlich kann es nur ein persönlicher Vorschlag sein, den ich hier mache, dessen wohlwollende Aufnahme durch Eucken mir aber ebenso gewiss ist. Es scheint mir, zurückgreifend auf das erkenntnistheoretische Problem, zur Klärung der Frage nicht bedeutungslos zu sein, wenn Eucken eine ebenso scharfe als durchgreifende Scheidung zwischen Abstraktem und Konkretem, Form und Inhalt unserer Begriffe oder richtiger, zwischen Idee und Begriff vornehmen wollte. Unter Begriff verstehe ich hier das Abstrakte unserer Ideen, das, was uns das unmittelbare Bewusstsein *implicite* in der innern oder äussern Erfahrung bietet. Die Idee ist das konkrete Bild, unter dem wir uns *hic et nunc* nach dem Stande unserer Entwickelung die Begriffe vorstellen. Ein Beispiel: Das Gefühl der Freiheit und Verantwortlichkeit

ist eine Tatsache des Bewusstseins, aus der wir den Begriff der Freiheit, das Nichtvorhandensein eines innern Dranges oder äusserer Nötigung, das Handeln aus einer selbstmächtigen, inneren Kraft abstrahieren. Was wir uns nun hinterher reflex oder wissenschaftlich unter dieser innern Kraft denken sollen, wie sie funktioniert u. s. w., ist Gegenstand der Idee, die je von den Bildungsstufen und Entwickelungsrichtungen der Einzelmenschen und Zeitalter abhängt. Eucken weisst nun einerseits den Evolutionismus und das Fluidum der Wahrheit so energisch zurück, wie kein nichtchristlicher Philosoph unserer Zeit. Demnach hat er in seinen „Strömungen" die Entwickelung des Freiheitsproblems in so feinsinniger Weise aus den innern Bewegungen der Zeiten aufgezeigt, dass eine Anknüpfung sofort durch die Tat gegeben ist. Dieses Vordringen zu den Begriffen aus dem Wandel der Zeiten, diese Herausschälung und unentwegte Hochhaltung dessen, was als ewige Wahrheit über allem Gewoge der Parteien steht, das ist es, was uns mit Eucken eint. Wenn es wahr ist, dass es für den modernen Menschen nicht geringe Schwierigkeiten bereitet, Wunder, Gottmensch, stellvertretende Genugtuung mit den Zeitideen zu vereinbaren, so ist ihre Tatsächlichkeit trotz aller Einwürfe der rationalistischen Theologie in der streng wissenschaftlich fundierten Offenbarung festgelegt. Gleichwohl wird auch der Katholik, der mit seiner Zeit zu denken sich bemüht hat, ebensowenig jene Schwierigkeit zu leugnen, wie die Ehrlichkeit der neuzeitlichen Geistesbewegung als Ganzes in Zweifel zu ziehen brauchen. Die wirkliche Schwierigkeit kann uns in ihrer Auffassungsweise gelegen sein, und da gilt es, nicht nur den Beweis für die Tatsache der Offenbarung zu führen, sondern auch mit der sog. innern Methode ihre innern Zusammenhänge klarzulegen und sie dem wahrheitsdurstigen Geiste der Gegenwart mit seinem eigenen Wissensmass zu durchmessen. Denn je klarer die Gottesidee gefasst wird, um so überzeugender, selbstverständlicher und tatsächlicher wird sie jedem ehrlichen Forscher erscheinen, und der Sieg der Wahrheit wird eine innere Ueberwindung des Gegners sein. „Das Licht bedarf nicht der Erleuchtung; es leuchtet durch sich selbst." (Tolstoj.) Es sei mir gestattet, hier auf „Gott und Geist", „Religion und Offenbarung" und besonders neuestens auf „Jehova und Christus" von Schell hinzuweisen.

Die Scheidung hat aber noch eine eminent praktische Seite. Christlicherseits wird man bei aller Anerkennung der Verdienste Eukens um das Religionsproblem doch das peinliche Gefühl nicht überwinden können, dass sie zwar schöne theoretische Auseinandersetzungen sind, brauchbar und fördernd für das eigene Geistesleben wie für den Kampf mit mehr links stehenden Gegnern, aber auch nicht mehr. Es ist wahr, das echte, wehrhafte Geistesleben ist nicht Ruhe und Substanzialität, sondern Aktualität, die in stetem Kampf mit der herabziehenden Um- und Innenwelt errungen werden muss. Aber wo nimmt Eucken die Motive zu diesem

Lebenskampfe her? Gerade dessen Schwere ruft um so energischer nach einem beseligenden Ziele. Er bringe diese Forderung nicht unter die Kategorie der Glückseligkeitsillusionen. Die Welt draussen verläuft im allgemeinen etwas anders, als es dem einsamen Denker in der Studierstube und dem gebildeten Moralisten am gedeckten Tische erscheint. Auch hier ist unerschrockene Konsequenz von nöten. Und damit stehen wir vor dem zweiten Punkte. Eucken darf sich ruhig das Zeugnis ausstellen, dass seine Gedankenwelt eine der tiefgründigsten ist, die in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts aufgestellt worden ist. Der Geistliche aber, der im Leben steht, mitten unter den Armen und Bedürftigen, den Vielen, Vielzuvielen, wie unter den Satten und Hoffärtigen, der denkt mit Trauer daran, wie die Euckens Lebensanschauung erfassen, aus ihr ihre Lebenskraft und -freude schöpfen und ihrer pflichtmässig zwingenden Macht bewusst werden sollen. Man pflegt sie philosophischerseits meist mit einem leichten Achselzucken als *massa damnata* zu ignorieren; die Wahrheit und Sittlichkeit bleibe doch stets über dem Geschmack und dem Getriebe der Menge. Mir aber ist es ein unumstössliches Axiom, dass die Wahrheit für alle ist, für alle erreichbar, für alle durchführbar, für alle beglückend und beseligend, und ich glaube, dass ein Mann von dem ethischen Idealismus Euckens, der die Philosophie auch als Priestertum betrachtet, sich dieser Konsequenz nicht verschliessen wird. Ich erinnere ihn an seinen eigenen Satz: „Was immer unser Handeln an Zielen verfolgt und an Gütern schätzt, das führt letzthin auf eine Urentscheidung, die sich nicht weiter begründen lässt, die nicht innerhalb einer gegebenen Welt liegt, sondern mit ganzen Welten und unserm Verhältnis zu ihnen zu tun hat.“ Diese Urentscheidung lautet bei Eucken auf den Glauben an den Sieg der Wahrheit und Liebe, und wenn ich nicht irre, würde die besagte Scheidung zwischen Begriff und Idee zu ihrer konsequenten Durchführung nicht ohne Bedeutung sein.

Rezensionen und Referate.

Der Skeptizismus in der Philosophie. Von Raoul Richter, Privatdozent an der Universität Leipzig. ErsterBand. Leipzig, Dürr. 1904. VIII, 364. Ungeb. ℳ 6.

Es ist sicherlich keine zufällige Erscheinung, dass wir nach einer Pause seit dem „neuen Aenesidem“ Schulzes (1792) und Stäudlins Geschichte des Skeptizismus (1794) nunmehr im letzten halben Jahrhundert wieder wissenschaftlichen Arbeiten über den Skeptizismus in erhöhter Anzahl begegnen. Sie hängt mit der verwandten skeptischen Richtung unserer Zeit überhaupt zusammen. Hat vor kurzem Gödeckemeyer dem Skeptizismus eine Monographie gewidmet, zu gleicher Zeit, wo in Italien Antonio Aliotta seinen *Scetticismo antiço et moderno* schrieb, so bietet uns heute Raoul Richter den ersten Band einer auf zwei Bände berechneten Geschichte und Kritik des Skeptizismus an und führt damit die Reihe der früheren Schriftsteller über den Skeptizismus (Haas 1875; Waddington 1877; Maccole 1869; Brochard 1887; Credaro 1893 und Kreibig 1896) weiter. Bereits in den „Philos. Studien“ XX (1902) veröffentlichte der Verfasser eine Vorstudie zu diesem Thema „Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus“, die er auch stellenweise in sein vorliegendes Buch eingefügt hat. Das Interesse, das ihn dabei beseelte, war eigentlich weniger auf die Darstellung des historischen Bestandes gerichtet, obwohl dieser nicht zu kurz kam, als vielmehr auf die philosophischen Ergebnisse aus einer kritischen Prüfung von Gründen und Gegengründen. Damit sucht Richter also eine Art philosophischer Bilanz aus dem antiken Skeptizismus zu ziehen, was auch schon E. Dreher (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr. 84 [1884] 249 ff.) angestrebt hat. Infolgedessen ordnet sich ihm das Historische dem Philosophischen unter; auch insofern, als der Verfasser nicht nach dem tatsächlichen historischen Gang seine Stoffeinteilung gliedert, sondern nach „den philosophischen Grundmöglichkeiten, den Skeptizismus zu vertreten.“ Als philosophischer Skeptizismus wird bezeichnet „die Verkündigung eines grundsätzlichen und methodischen Zweifels an der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis“. Aber auch der Agnostizismus (dogmatischer Negativismus) wird beigezogen. Es wird

unterschieden: Totaler Skeptizismus, der seine Zweifel über alle Gebiete erstreckt. Dahin wird dann gerechnet die extrem realistische Skepsis der Antike (Pyrrhoniker und Akademiker), ferner die naturalistische Skepsis der Renaissance (Montaigne), die empiristische Skepsis der Neueren (D. Hume) und endlich die biologische Skepsis der neuesten Zeit (Mach, Nietzsche u. a.). Hiervon wird sodann ein partieller Skeptizismus unterschieden, der nur die Erkenntnismöglichkeit für gewisse Teilgebiete bezweifelt und der „den immanenten Skeptizismus bei transzendentem Dogmatismus (Pascal und ‚die' [?] Mystiker), sowie den transzendenten Skeptizismus bei immanentem Dogmatismus" (Kant) unter sich befasst.

Dieser Einteilung wird man wohl den Vorwurf einer gewissen Aeusserlichkeit nicht ersparen können. Wenn anstatt geschichtlicher sachliche Gesichtspunkte die Entscheidung geben sollten, so wären sie m. E. besser aus dem Inhalt, den Begründungen des Skeptizismus in erster Linie entnommen worden und erst in zweiter Linie aus dem Umfang, den derselbe in seiner tatsächlichen Anwendung fand. Da die Argumente der antiken Skepsis gegen Kausalität, Substanz, Deduktion und Induktion, Kriterien der Wahrheit ganz oder nahezu dieselben sind wie später bei Hume, so scheinen Wiederholungen unvermeidlich zu sein. Aus demselben Grunde hätte ich es für besser gehalten, wenn auch die Kritik der Skepsis erst an den Schluss der Gesamtdarstellung gekommen wäre. Andererseits mussten ja auch schon in diesem Bande Problemstellungen berücksichtigt werden, die wir erst später antreffen (Locke, Hume, Kant).

Im vorliegenden ersten Bande behandelt der Verfasser nur die griechische Skepsis, also den ersten Abschnitt des ersten Buches seines Gesamtplanes, in drei Kapiteln: 1. Vorgeschichte und Verlauf der griechischen Skepsis. Davon getrennt die philosophischen Positionen des Skeptizismus, nämlich 2. Darstellung des allgemeinen Prinzips der Irosthenie, der sensualen, der rationalen Skepsis, der Skepsis gegenüber einzelnen Wissensinhalten (Naturzusammenhang, Gott, Werte), der negativen und positiven Konsequenzen des Skeptizismus. Ein 3. Kapitel bietet dann zu diesen einzelnen Punkten in gleicher Folge die Kritik.

Für die Darstellung selbst war vor allem Sextus Empiricus Quelle, und Richter hat sich erfolgreich grosse Mühe gegeben, die keineswegs einfachen oder leicht verständlichen Einwürfe und Trugschlüsse der Skeptiker klar herauszuarbeiten. Vorbereitet lässt R. den Skeptizismus sein durch „Entfernung von der Volksreligion, die klaffenden Gegensätze zwischen den dogmatistischen Weltdeutungen des Materialismus, Spiritualismus, „Materio-Spiritualismus" (!), durch den Zweifel an der Sinnenerkenntnis bei den Eleaten und Demokrit, durch die steigende Aus-

bildung der dialektischen Kunst, die subjektivistische Wendung durch die Sophisten, die getrennten Lebensideale der sich an Sokrates anschliessenden Schulen, in der Alexandrinerzeit endlich durch den „Internationalismus“ mit seinem frivolen Stimmungsskeptizismus.“ Der Verlauf der griechischen Skepsis zeitigte zwei Hauptschulen, den Pyrrhonismus und die Akademische Skepsis, die dann in Synkretismus und Eklektizismus ausmündet. Der Wert der antiken Skepsis liegt nach Richter in dem Problem, das sie zuerst aufstellte: Wo liegt die Norm für das Normale? (58) Nicht weniger hoch wird ihre Bedeutung für die Kritik der ethischen Werte (284) angeschlagen. Als Resumé der skeptischen Theorie lässt sich angeben: Wir können über die Beschaffenheit der Dinge nichts ausmachen, da uns sowohl die Sinneserkenntnis (Tropen des Aenesidem) als die Vernunfterkenntnis (fünf Tropen des Agrippa) im Stich lässt. Wir müssen uns also des Urteils enthalten (ἐποχή), können weder bejahen noch verneinen, da alle Meinungen gleich glaubwürdig sind (für die Ethik s. 284 f.).

Diesen Aufstellungen gegenüber legt Richter das Recht des gemässigten Realismus dar, zeigt, wo und wie die skeptische Kritik weit übers Ziel hinausschoss, inwiefern die Sinnenerkenntnis, und inwieweit die Vernunfterkenntnis gegenüber den skeptischen Einwürfen als Wahrheitsquelle zu Recht bestehe. In der Kritik der Skepsis, für welche auch Augustinus „*C. Academicos*“ zu berücksichtigen gewesen wäre (ich finde ihn nur einmal in einer Anmerkung des darstellenden Teils genannt), kann Referent dem Verf. fast durchweg beistimmen, nicht aber in der Basis, von der aus sie erfolgt, und in dem Ziele, zu dem sie führt. — So weichen unsere Auffassungen von einander ab, wenn die tierischen Vorstellungen als vermutlich nur graduell, nicht „prinzipiell“ von den menschlichen verschieden bezeichnet werden, wenn (131) ohne weitere Kautelen der evolutionistische Standpunkt zu grunde gelegt wird, wenn die „ontologische Wahrheit“ völlig in Abrede gezogen wird in der vollständig irrigen Ansicht, diese sei gleichbedeutend mit dem extremen, naiven Realismus. Die ganz unabweisliche Konsequenz dieses Standpunktes enthüllt uns der Satz: „Wir müssen die Möglichkeit zugeben, dass für den unheilbar Geisteskranken eine andere, uns unbegreifliche Wahrheit besteht“ (137); endlich wenn (145 und 277 ff.) von einem völligen variablen Relativismus der Werte gesprochen wird. Wenn (153 und 267) das Kriterium der Wahrheit in das Gefühl (Wahrheitsgefühl, Ueberzeugungs-, Gewissheitsgefühl, Unwahrheits-, Falschheits-, Ablehnungs-, subjektives Widerstandsgefühl [!]) verlegt wird, so hat der Begriff Gefühl hier eine ungewöhnliche Dehnung und Erweiterung erfahren. Gegenüber den aus der Sinnenphysiologie entnommenen Einwänden gegen die Sinnenerkenntnis wäre m. E. mit durchschlagender Wirkung auf den offenkundigen Unterschied zwischen normalen, zu-

träglichen, und anormalen (quantitativ oder qualitativ), unzuträglichen, Reizen, die mit Schmerzgefühlen begleitet sind, hinzuweisen gewesen.

Wenn R. die Allgemeinbegriffe als heuristische Prinzipien, die methodisch wertvoll seien, gelten lässt, als Werkzeuge, die Erkenntnis der wirklichen Einzeldinge formal und material zu erweitern und zu vertiefen, so ist damit ihr Wahrheitswert noch keineswegs erschöpft; man kann einen solchen anerkennen, ohne in extremen oder naiven Realismus zu verfallen.

So einfach liegt für den psychophysischen Parallelismus die Sache doch nicht, wie (273) angenommen wird. Er scheitert an der Frage: Woher kommt es, dass jene korrelaten Erscheinungen auf physischem und psychischem Gebiet zu gleicher Zeit und in einer Weise auftreten, die ihre gegenseitige Wechselwirkung nahezulegen „scheint"? Er scheitert aber auch an der Schwierigkeit, die Bewusstseinstatsachen zu erklären. Busse, Wentscher, Gutberlet, Stumpf, Reinke, Erhardt werden in nicht allzu ferner Zeit Recht bekommen: Das Blatt hat sich bereits gewendet.

Wenn R. (275) bemerkt, „von der Zersetzung des anthropomorphen Gottesbegriffs, der Aufdeckung der in ihm enthaltenen Widersprüche mit Logik und Tatsachen, vor allem der geradezu genialen Durchleuchtung des Dogmas einer göttlichen Vorsehung wüsste ich nichts hinwegzunehmen," so fürchte ich, dass er dem Begriff des Anthropomorphismus eine nur allzu weite Ausdehnung gegeben hat, und dass er damit den persönlichen Gottesbegriff überhaupt treffen wollte. Dann aber hätte man erwarten dürfen, dass er sich mit denjenigen Religionsphilosophen auseinandergesetzt hätte, die den Persönlichkeitsbegriff auch gegenüber den Schwierigkeiten zu verteidigen wissen, die gegen ihn erhoben werden.

Stilistisch habe ich zu beanstanden die da und dort hervortretende Umständlichkeit und Weitschweifigkeit, die den Gedankengang verdunkelt und den Leser ermüdet. Die Metapher „der beissende Satyriker Timon" (35) erscheint mir doch etwas zu gewagt. Der Vergleich der Allgemeinbegriffe mit den Futteralen der Brillen würde konsequent zu den Vorstellungen als Brillen, und zum Intellekt als der Nase, auf der sie sitzen, führen, ist also abgeschmackt.

Ich resumiere: In der geschichtlichen Darstellung und Kritik des Skeptizismus bietet uns das Buch Richters viel Anregung und positive Förderung. In den übrigen genannten Punkten fordert es die Polemik heraus.

Tübingen. **Dr. Ludwig Baur.**

Psychologie. Von Dr. Georg Hagemann. Siebente Auflage, teilweise neu bearbeitet und vermehrt. Von Dr. Adolf Dyroff, Professor an der Universität Bonn. Herder, Freiburg i. Br. 1905. 8°. XI, 354. Ungeb. ℳ 4,—.

Nachdem Georg Hagemann noch im Jahre 1898 die sechste Auflage seiner Psychologie (des dritten Teils seines Werkes „Die Elemente der Philosophie") veröffentlicht hatte, musste bald nach seinem am 6. Dezember 1903 erfolgten Tode eine neue Auflage vorbereitet werden. Prof. Dr. Dyroff übernahm diese Aufgabe und arbeitete das Buch bedeutend um, durch „Ausmerzung aller Ableitungen aus der Metaphysik, der meisten Abschweifungen ins Gebiet der Ethik und der vergleichenden Psychologie (Tierpsychologie)" (V), besonders aber durch die veränderte Anordnung und beträchtliche Vermehrung des Stoffes.

„Die Psychologie soll hier nur als Lehre von der menschlichen Seele verstanden werden" (2), als Teil also der Anthropologie, ohne dass die enge Verbindung ausser Acht gelassen wurde, die zwischen ihr und den physiologischen und anatomischen Tatsachen besteht, auf die sie im Gegenteil stets Rücksicht nimmt.

Die Quellen der Psychologie sind Selbstwahrnehmung und Selbstbeobachtung, vermittels deren die eigenen Erlebnisse erkannt und auch festgehalten werden, obwohl diese verschiedenen Erlebnisse eigentlich „nur Dinge des Augenblickes sind". Zur Bearbeitung dieses Materials scheint die analytisch-induktive Methode die richtige zu sein; jedoch sie reicht nicht aus,

„denn was das Bewusstsein bietet und was beobachtet werden kann, ist stets nur die fertige Erscheinung; die Art und Weise hingegen, wie, und die Bedingungen, durch welche sie zustande gekommen ist, lässt sich nicht beobachten. Auch tritt die bewusste Innenerscheinung, ein so kompliziertes Produkt sie sein mag, im Bewusstsein als ganz einfaches Ding auf, gestattet also, für sich allein, keine Auflösung, keinen Schluss auf die Bedingungen, aus denen sie resultierte."

Deshalb wendet Vf. sich zur genetischen Methode, die „einerseits metaphysische Voraussetzungen macht und andererseits auf Beobachtung und Erfahrung beruht" (14).

Die Einteilung dieses Werkes ist eine andere geworden, so dass „zuerst die Erfahrungen aufgezeigt werden, bevor die allgemeine Natur der psychischen Quelle aus den Erfahrungen heraus bestimmt wird"; und zwar werden „zunächst die einzelnen Erscheinungen im Begriffe aufgesammelt und dann in ihren gegenseitigen Beziehungen erkannt. Erst daraufhin ist ein gegründeter Begriff von der Seele überhaupt zu erreichen" (15). Immer aber muss man vor Augen behalten, dass eine substanzielle, immaterielle Seele, innig mit dem Körper zusammenwirkend, existiert, um so die Tatsachen zu erklären.

Im 1. Teil (analytisch) werden die Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen, sowie die Denkakte besprochen (32—134). Hier sind die physiologischen und anatomischen Erklärungen, die neu beigefügten Abbildungen (im Ganzen sind es 27) der Organe und Teile des Gehirns, als klar und zum besseren Verständnis dieser Tatsachen sehr nützlich, willkommen. Ferner ist Rede von den Gefühlen im allgemeinen und im einzelnen, von den Affekten und dem Gemüt (134—162); von dem Wollen, und zwar von den unwillkürlichen Strebungen (Trieben, Begierden, Neigungen und Leidenschaften) und von den willkürlichen, von den rein inneren Willensakten und von dem Einfluss des Willens auf die Körperbewegungen (162—193). Während diese Erscheinungen in den früheren Auflagen des Werkes als dessen 2. Teil etwa 120 Seiten umfassten, hat Dyroff sie als ersten analytischen Teil hingestellt und um etwa 50 Seiten erweitert.

Im 2. Teil, über die psychologischen Gesetze, zeigt sich die Synthese. Wenngleich in der Psychologie die Gesetze nicht so einfach und immer so fest bestimmt sind, wie dies bei Anwendung der naturwissenschaftlichen Gesetze der Fall ist, so darf man deshalb doch „nicht auf Mangel an Gesetzmässigkeit und auf die Unmöglichkeit, Gesetze zu finden, schliessen". Solche psychologischen Gesetze werden angeführt für die Sinneswahrnehmung, für das Denken, Gefühl und Wollen (195—216). Allgemeinere Gesetze finden Anwendung auf die Bewusstseinsinhalte (deren Verschmelzung und Kontrast). Etwas eingehender behandelt Dyroff die Verknüpfung und Wiederholung der Bewusstseinsinhalte, die Assoziation nämlich und Reproduktion (220—238). In diesem zweiten Teil, der als neu betrachtet werden kann, da er sich in den früheren Auflagen kaum vorfand, zeigt sich der „neueste Stand der Wissenschaft", gründliche Kenntnis der neueren Psychologen, Präzision und Klarheit, eine fast ins kleinliche übergehende Einteilung (besonders bei den Assoziationen).

Im 3. Teil kommt die Spekulation zur Geltung. Substanzialität und Vermögen der Seele, Verhältnis zwischen Leib und Seele, Bewusstsein und Verhältnis desselben zum Psychischen werden besprochen; sicherlich ist diese neue Einteilung (bisher enthielt der erste Teil der Psychologie diese Kapitel) logisch und erkenntnistheoretisch richtiger als die frühere (265—302).

Als Anhang folgen die Abhandlungen über die Modifikationen der allgemeinen menschlichen Seelenzustände, wie Temperamente, Geschlechter, Lebensalter, Rassen- und Standesunterschiede; ebenso über die Modifikationen, die nur bei einzelnen Menschenklassen vorkommen, wie Hypnotismus und Seelenkrankheiten; über Charakter und dessen Verschiedenheiten. Eine erweiterte Geschichte der Psychologie, ein kurzes Verzeichnis der neuesten Literatur und ein ausführliches alphabetisches Register psychologischer Begriffe mit Angabe der Seitenzahl, wo dieselben erklärt sind, bilden den Schluss dieses Bandes.

Der Gesamteindruck des Buches ist ein sehr günstiger und befriedigender; es liegt eine zeitgemässe und gute Umarbeitung der bisher schon so beliebten Hagemannschen Psychologie vor. Neben einigen kleineren Meinungsverschiedenheiten sei indes besonders auf einen Punkt hingedeutet: Bei der Frage über das Verhältnis zwischen Leib und Seele führt Vf. die verschiedenen diesbezüglichen Hypothesen an. Wenn er auch der Unionshypothese die meiste Wahrscheinlichkeit beimisst, die-

selbe in aristotelisch-thomistischem Sinne erklärt und festhält, so lässt er sie doch nur als Hypothese gelten, wohl deshalb, um die Metaphysik nicht zu sehr in die Psychologie spielen zu lassen, da in der Frage der *unio substantialis* gerade die Metaphysik ein wichtiges Wort mitspricht. Allein mir scheint, es wäre hier sehr angebracht gewesen, die These, dass Leib und Seele eine vollkommene Menschennatur bilden, klar und bestimmt zu begründen, da sie allein die wechselseitigen Einflüsse zwischen Leib und Seele am befriedigendsten erklärt. Ein Gleiches muss bemerkt werden in der Frage über Mehrzahl und Verschiedenheit der Seelenvermögen: etwas unklar und nicht entschieden genug.

Hünfeld. **P. Nic. Stehle O. M. I.**

Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Von W. v. Rohland, Prof. der Rechte in Freiburg i. B. Leipzig, Duncker & Humblot. 1905.

Mit besonderer Freude haben wir diese Schrift begrüsst, nicht bloss weil ihre Anschauungen mit den unsrigen inbetreff des jetzt so viel umstrittenen Freiheitsproblems sich im wesentlichen decken, (selbst der Titel ist gleichlautend mit dem unserer das gleiche Thema behandelnden Schrift), sondern besonders weil sie aus dem Kreise der Juristen kommt, welche zwar bisher mit den Theologen die stärksten und, wie man behauptet hat, noch die einzigen nichttheologischen Verteidiger der Willensfreiheit waren, aber durch das wüste Geschrei der Deterministen auch bereits anfingen, sich einschüchtern zu lassen.

In juristischer Schärfe und abgemessener Ruhe wird das Thema behandelt. In der Bekämpfung des Determinismus zeigt sich ein weitgehendes Entgegenkommen und Eingehen auf die Anschauungen der Gegner, ohne dass indes die gegen die Verteidiger der Willensfreiheit von den Deterministen oft beliebten Verdrehungen unbesehen adoptiert würden.

Der Sachlage entsprechend hat der Vf. der hauptsächlichsten Verdrehung, nämlich der Auffassung der Wahlfreiheit als Ursachlosigkeit, eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Nach den Deterministen ist „ursächliches Geschehen notwendiges Geschehen, freies Geschehen ist ursachloses Geschehen. Das ist der Grundton, auf den alle deterministischen Theorien gestimmt sind, und der in zahlreichen Variationen wiederklingt." „Damit verschiebt sich indessen der *status rei et controversiae*. Der wahre Gegensatz zwischen Indeterminismus und Determinismus ist der von Freiheit und Notwendigkeit" (24).

Der Grund dieses Missverständnisses liegt in der falschen Fassung des Kausalbegriffes: er soll diejenige Bedingung sein, auf welche, wenn

sie gesetzt ist, die Wirkung notwendig folgt. Der richtige Begriff lautet vielmehr: die Ursache ist der hinreichende Grund für das Eintreten eines Ereignisses: dieser Grund kann entweder ein notwendig oder ein frei wirkendes Agens sein.

Aber die Deterministen erklären: Wenn der hinreichende Grund für ein Geschehen gegeben ist, muss dies notwendig eintreten. Allerdings; aber der hinreichende Grund für die freie Entscheidung ist nicht, wie die Deterministen behaupten, das Motiv und der Charakter allein, sondern die freitätige Willenskraft in Verbindung mit Charakter und Motiven. Der hinreichende Grund kann in zweifacher Weise verstanden werden: Der unmittelbar und nächst hinreichende Grund und der entfernter hinreichende Grund. Der unmittelbar und nächst hinreichende Grund der freien Handlung ist die Entscheidung, welche der Wille wirklich trifft: und diese ist allerdings notwendig mit der Handlung verknüpft. Der entferntere hinreichende Grund des freien Wollens ist der Wille selbst, oder die Seele mit ihrem Charakter und ihren Vorstellungen. Ob dieser Wille nun frei oder notwendig handelt, ist nicht aus dem Begriffe der Kausalität zu entnehmen, sondern aus der Beschaffenheit des Willens, wie sie sich uns in der Erfahrung offenbart. Die Erfahrung lehrt uns aber, dass der Wille mit Freiheit sich entscheidet.

Das will wohl auch der Vf. sagen, wenn er eine Notwendigkeit, welche das Kausalgesetz begründet, zugibt, dieselbe aber eine bloss formale nennt:

„Als ein Gesetz über die Art und Weise unseres Denkens stellt das Kausalgesetz nur formale Erfordernisse auf, nicht auch solche materieller Art. Es ist ein formales Denkgesetz ohne materiellen Inhalt. Dasselbe verhält sich in dieser Hinsicht nicht anders als unsere übrigen Denkgesetze, welche gleichfalls bloss formale Gesetze darstellen. Der Satz der Identität beispielsweise sagt uns nur, dass jedes Ding sich selbst gleich ist. Wie dieses Ding aber materiell beschaffen ist, ob es ein körperliches oder unkörperliches ist, ein belebtes oder unbelebtes usw., darüber bestimmt derselbe nichts, lässt also jeder Art von Dingen freien Raum."

Daraus folgert dann der Vf., dass die Notwendigkeit, welche sich aus dem Kausalgesetz ergibt, bloss eine formale, keine ontologische ist. Dies ist doch nur insofern wahr, als das Kausalitätsprinzip nichts über die materielle Beschaffenheit der Ursachen *in concreto* aussagt, ob sie freie oder notwendige seien, sondern nur die allgemeine Notwendigkeit des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung besagt. Es ist aber nicht zuzugestehen, dass die Notwendigkeit keine ontologische, sondern eine bloss formale im Sinne Kants sei, eine solche, die nur das Denken, nicht das Sein beherrscht. Die Notwendigkeit des Kausalitätsprinzips ist eine durchaus ontologische in dem Sinne, dass jede Wirkung ihre Ursache verlangt; aber gar keine Notwendigkeit, weder ontologische noch formale,

verbindet die Ursache im allgemeinen und abstrakt gedacht mit der Wirkung, wie die Deterministen irrig die Kausalität fassen; der notwendige Zusammenhang der Ursache mit der Wirkung liegt nur darin, dass sie hinreichender Grund der Wirkung sei; dass sie notwendig wirke, ist nur einer Klasse von Ursachen eigen, den notwendigen; freie, wenn es solche gibt, und ihre Möglichkeit wird durch das Kausalprinzip nicht berührt, sind hinreichender Grund, erfüllen vollständig den Begriff der Ursachen auch ohne notwendiges Wirken. Ebenso scheint uns der Vf. dem Determinismus zu viel zuzugestehen, wenn er die Gesetzmässigkeit, welche dieser in den Begriff der Kausalität aufnimmt, und aus der er die Notwendigkeit deduziert, zugibt, sie aber als eine lediglich formale bezeichnet; auch die freien Handlungen vollziehen sich gesetzmässig nach einem Prinzip, aber

„das Prinzip ihres Werdens ist die Freiheit". „Die Freiheit lässt nicht bloss zu, dass das von ihr beherrschte Geschehen in der Gestalt der Gesetzmässigkeit sich abspielt, sie verlangt vielmehr solches geradezu, damit der freien Kausalität nicht der Makel des Zufälligen und Willkürlichen anhafte, sondern auch der äusseren Gestalt nach ihr der Charakter des Geordneten und Zufälligen zuteil werde" (135).

Die Gesetzmässigkeit gehört durchaus nicht zum Begriffe der Kausalität: die Kausalität kann sich mit der grössten Launenhaftigkeit, Mannigfaltigkeit, Zufälligkeit äussern, wenn sie nur in jedem einzelnen Falle für die einzelne Wirkung den hinreichenden Grund abgibt. Das gibt der Vf. eigentlich auch zu, indem er die Gesetzmässigkeit verlangt, damit nicht Willkür die freien Handlungen leite.

Allerdings eine Gesetzmässigkeit ist im Kausalitätsprinzip enthalten, und diese bedingt absolute Notwendigkeit, nämlich wenn etwas werden soll, muss eine Ursache da sein; aber die Gesetzmässigkeit des Determinismus, dass die Ursache die Wirkung immer notwendig hervorbringe, liegt nicht im Prinzipe, sondern wird unberechtigt in dasselbe hineingetragen: es gibt kein Prinzip, nach welchem jede Ursache notwendig wirken müsse.

Wenn somit die Launenhaftigkeit, Zufälligkeit mit der Ursächlichkeit nicht im Widerspruche steht, so muss doch die Frage aufgeworfen werden, ob es gesetzlose Ursachen wirklich gibt. Dies ist allerdings durchaus zu verneinen, sie widersprechen einer weise eingerichteten Weltordnung. Insbesondere fehlt die Gesetzmässigkeit nicht dem wichtigsten Faktor in der Realisierung des Weltplans, dem freien Willen. Mit der grössten Freiheit wirkt er doch ganz gesetzmässig. Zunächst ist ihm das unverbrüchliche Gesetz kraft seines Wesens auferlegt, dass er nur Gutes, ihm Angemessenes wollen kann. Dem entsprechend wählt er regelmässig das, was ihm das Angemessenere, ihm Zuträglichere, Nützlichere, Angenehmere erscheint, was seinem Charakter, seinen Neigungen am besten

entspricht. Daraus ergeben sich auch allgemeinere und speziellere Gesetze des freien Handelns, wie: die Eltern lieben ihre Kinder, wer sich in Gefahr zu sündigen begibt, kommt darin um usw. Auch nach dem Vf. wird die Notwendigkeit von den Deterministen erst in die Kausalität hineingetragen: durch logische Schlussfolgerungen, durch Ausfüllen des leeren Blankets des formalen Begriffes kommen sie zur Leugnung der Freiheit.

„Die Logik gelangt in dreifacher Richtung zu Lehren, welche die Möglichkeit einer Freiheit ausschliessen. Sie behauptet die Bedingtheit aller Ursachen, die Geschlossenheit der Kausalität und die Denknotwendigkeit des Geschehens, während der menschliche Wille eine unbedingte Ursache darstellt, deren Wirksamkeit neue Kausalreihen eröffnet, und die sich auf Grundlage vieler Freiheit entfaltet" (136 f.).

Dabei gibt er zu, dass diese logischen Deduktionen durchaus richtig sind, aber mit den praktischen Forderungen und den Geisteswissenschaften im Widerspruch stehen, folglich die Freiheit nicht widerlegen. Diese logischen Forderungen

„sind nicht Axiome unseres Denkens, sondern bloss Postulate der Logik und besitzen daher nur Geltung für das abstrakte Denken, nicht für dasselbe überhaupt" (148).

Dieser Standpunkt ist unhaltbar: was logisch richtig erschlossen ist, hat nicht bloss Geltung für das abstrakte Denken, sondern für alles Denken überhaupt. Man muss vielmehr dartun, dass die Folgerungen der Deterministen unlogisch sind, was im Grunde auch der Vf. tut.

Dass jede Ursache bedingt sein müsse, folgt nicht aus ihrem Begriffe. Die uns tatsächlich gegebenen sind freilich alle bedingt, aber eine Ursache muss doch einmal unbedingt sein, weil nicht alles von andern abhängen kann. Uebrigens ist auch unser freier Wille nicht unbedingte Ursache, er kann nur in Abhängigkeit vom Guten, das auf ihn einwirkt, sich betätigen. Darum ist die freie Entscheidung wirklich auch eine Veränderung, was der Determinismus betont, und diese Ursache selbst wird, indem sie Ursächlichkeit entfaltet, verändert. Aber zum Begriffe der Ursache gehört die Veränderung nicht; denn alles kann nicht von einem andern verändert werden, und doch quidquid movetur, ab alio movetur; also muss es wenigstens ein *κινοῦν ἀκίνητον*, eine unveränderliche Ursache geben.

Auch die Geschlossenheit des Kausalnexus ist keine logische Forderung. Der Vf. meint,

„das Prinzip der Geschlossenheit der Kausalität ist für die Logik unentbehrlich, um den Bedürfnissen nach Auffassung des Weltverlaufes als eines einheitlichen auch ihrerseits Genüge leisten zu können" (145).

„In der Geisteswissenschaft tritt an die Stelle der kausalen Einheit des Weltverlaufs die Einheit des Zwecks."

Letzteres ist wahr, ersteres aber nicht, denn auch die Logik fordert nicht die anfangslose Kette der Ursachen, sondern erkennt sie als eine Absurdität: denn eine Reihe von unendlich vielen Ursachen, die alle von einem andern abhängen sollen, ist ein logischer Nonsens. Zu weit kommt der Vf. den Deterministen entgegen, wenn er die Notwendigkeit alles Geschehens als logisch begründet zugibt:

„In der logischen Kausallehre erscheint daher alles Geschehen aus einem zweifachen Gesichtspunkt als notwendig: einmal formal, weil es kraft des Kausalgesetzes als ein gesetzmässiges sich darstellt, und überdies materiell, weil es durch Vorausgegangenes bedingt ist" (147).

Die Widerlegung aus den Geisteswissenschaften ist äusserst schwach:

„In den Geisteswissenschaften besitzt das Prinzip der Bedingtheit der Ursachen nicht allgemeine Geltung, vielmehr gehen sie von der Annahme unbedingter Ursachen aus. Bestehen aber Ursachen als frei entstanden, so können sie auch als frei wirkend gedacht werden, und demgemäss steht dann das Geschehen nicht unter dem Zeichen der Notwendigkeit, sondern dem der Freiheit."

Verlangte wirklich die logische Kausallehre Notwendigkeit alles Geschehens, so wäre die entgegenstehende Annahme der Geisteswissenschaften als irrig abzuweisen, könnte in keiner Weise eine richtige logische Operation umfassen. In Wirklichkeit nehmen auch nicht die Geisteswissenschaften, und am wenigsten die Freiheitslehre, unbedingte Ursachen, ausser Gott, an. Der freie Wille ist durchaus abhängig in seinem Wirken. Dass übrigens die Gesetzmässigkeit des Handelns und dessen Bedingtheit durch vorausgehende Faktoren schlechterdings nicht die Notwendigkeit des Determinismus verlangt, haben wir gesehen; nur durch Verletzung der elementarsten Logik kann diese Folgerung gezogen werden.

Diese Entgegenstellung von theoretischem Denken und praktischem Erkennen erinnert lebhaft an die Kantschen Antinomien der reinen Vernunft, welche durch die Postulate der praktischen Vernunft beseitigt werden sollen, was der Vf. auch mit einiger Einschränkung zugibt, indem er erklärt:

„So mündet unsere Untersuchung in den grossen Grundgedanken Kants aus, dass das praktische Denken die Freiheit gebietet, das theoretische dagegen sie verbietet. Sie darf aber hinsichtlich des letzteren die Einschränkung hinzufügen, dass dieser Satz nur insoweit gilt, als das theoretische Denken das abstrakte Geschehen zum Gegenstand seiner Betrachtung nimmt. Soweit dagegen das Kausalgesetz als erkenntnistheoretisches Axiom sich aus demselben heraushebt, gewährt auch das theoretische Denken dem Menschen für freies Wollen Raum."

Dieser „grosse Grundgedanke" Kants bietet dem Beweisverfahren des Vf.s eine sehr schwache Stütze. In demselben liegt einer jener unbegreiflichen Widersprüche, von denen selbst nach Aussage der eifrigsten Anhänger Kants die „Kritik der reinen Vernunft" wimmelt. Ist die theoretische Vernunft unfähig, überempirische Wahrheit zu erkennen, dann

kann sie auch die Unfreiheit nicht beweisen; und würde sie dieselbe beweisen, dann könnten alle Postulate der praktischen Vernunft sie nicht widerlegen. Ein flagranter Widerspruch in dem grossen Grundgedanken Kants liegt gerade auf dem Gebiete der Freiheit, nämlich darin, dass er die Freiheit für die Erfahrungswelt leugnet, wo sie allein praktische Bedeutung hat und empirisch wie vernunftgemäss mit aller Klarheit bewiesen wird, dagegen für die intelligibele Welt, in welche allein die verpönte reine Vernunft eindringen kann, und wo sie praktisch absolut wertlos ist, sie behauptet. Der Vf. kommt schliesslich mit sich selbst in Widerspruch, wenn er der herrschenden Kantverehrung seinen Tribut zollen will und im Grunde doch Kants Freiheitslehre verurteilen muss:

„In der Tat, so grossartig der Lösungsversuch Kants ist, so lässt sich doch nicht verkennen, dass er zu unbefriedigenden Ergebnissen führt" (121).

Aber auch ganz unantastbare Wahrheiten werden vom Vf. kraft jener Antinomienlehre preisgegeben. Das Vorwissen Gottes um die freien Handlungen glaubt er in Abrede stellen zu müssen.

Er findet die gewöhnliche Lösung der Theologie, dass das Vorauswissen Gottes die freien Entscheidungen nicht notwendig mache, weil sie Gott voraussieht, wie sie sind, nämlich frei und tatsächlich erfolgend, nicht für befriedigend, die von den Theologen angerufene Unbegreiflichkeit macht er zu einer Unmöglichkeit:

„Dem religiösen Bedürfnis, das sich auch sonst vor den Glauben anstatt des Wissens gestellt sieht, kann eine solche Lösung genügen, das verstandesmässige Bedürfnis nach Erkenntnis vermag sie nicht zu befriedigen. Dieses drängt vielmehr dahin, wo immer noch eine Erklärung als Ausweg sich zeigt, es mit dieser zu versuchen. Und in der Tat erscheint hier ein solcher möglich durch die Annahme einer Selbstbeschränkung Gottes hinsichtlich seines Vorauswissens. Diese Selbstbeschränkung bedeutet dann, dass Gott zwar den Verlauf der Welt im allgemeinen voraussieht, die freien Handlungen der Menschen jedoch nur als mögliche erkennt und sie daher vorher nicht im einzelnen weiss" (16).

Wenn die Theologie die Vereinigung der Freiheit mit dem Vorherwissen Gottes nicht vollziehen kann, sie als ein Geheimnis erklärt, so ist das etwas ganz anders, als behaupten, sie schlössen sich gegenseitig aus, und darum müsste das Wissen Gottes geleugnet werden. Es ist ein evidenter Widerspruch, dem unendlichen Gott Unwissenheit in bezug auf die freien Handlungen der Menschen zuzuschreiben; er würde sie dennoch beim Eintreten derselben nicht erkennen: denn er ist absolut unveränderlich, er kann nichts Neues erfahren, wie die Menschen. Kraft einer unveränderlichen Ewigkeit steht er ganz gleich dem ganzen Zeitenlaufe in dessen Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart gegenüber; für die Ewigkeit gibt es kein Gegenwärtiges, das von der Zukunft und Vergangenheit unterschieden wird. Wenn er also alles Gegenwärtige erkennt, dann auch das Vergangene und Zukünftige. Eine ewige Vorsehung und

Leitung der menschlichen Handlungen wäre ohne das Vorherwissen Gottes nicht möglich.[1])

Indem man diese Unwissenheit Gottes auf eine „Selbstbeschränkung" zurückführt, macht man die Sache nicht besser: auch der Allmächtige kann sich nicht selbst zur Unwissenheit verurteilen. Es ist hier etwas ganz anders als mit der Selbstbeschränkung Gottes, welche der Verf. mit protestantischen Theologen inbetreff der Wirksamkeit der Geschöpfe annimmt. Es steht bei ihm, wie viel er selbst und wie viel er durch die Kausalität der Geschöpfe ausführen will. Freilich, um die Allmacht Gottes und die Selbständigkeit und Freiheit der Geschöpfe zu vereinigen, ist diese Ausflucht von Luthard, Frank, Martensen, von Oettinger nicht nötig, nicht einmal zulässig. Nicht eine Beschränkung der Allmacht, sondern eine Verstärkung, eine Vermehrung, Erweiterung liegt darin, dass er nicht allein alles wirkt, sondern auch Wesen ausser sich mit Macht ausrüstet, zu handeln. An der von ihm zitierten Stelle meiner Dogmatik bezeichne ich das Verhältnis der Gnade zur Freiheit als ein Geheimnis, nicht das des Wissens Gottes zum freien und gar zum mit einer gewissen Vollständigkeit freien Handeln. Dabei wirkt doch Gott alles in allem, weil auch die selbständige Tätigkeit des Geschöpfes nur unter dem fortgesetzten schöpferischen Einflusse Gottes möglich ist.

Im Grunde ist es auch keine Selbstbeschränkung der Allwissenheit, sondern die genannten Autoren halten dieses Wissen für unmöglich. Sicherer als auf theologischem Gebiete bewegt sich der Verf. auf dem ihm eigenen juristischen. Unter den zahlreichen durchaus schlagenden Beweisen für die Wirklichkeit der Freiheit hat er besonders einen historisch-juristischen geführt:

„Von der Voraussetzung der Freiheit sind auch zu allen Zeiten Religion, Ethik und Recht ausgegangen. Niemals hat für sie ein Zweifel an der Freiheit des Menschen bestanden, und auf dieser Basis fussend, haben sie Anforderungen an seinen Willen gestellt und sein Verhalten beurteilt. Das lehren insbesondere auch die Tatsachen der Rechtsgeschichte."

„Stets hat sich der Gesetzgeber von der Vorstellung leiten lassen, dass der Mensch die Fähigkeit zu freier Selbstbestimmung besitzt. Deshalb haben seine Vorschriften nicht den Charakter naturgesetzlichen Müssens, sondern eines Freiheit anerkennenden Sollens an sich getragen, und in der Uebertretung dieser Normen, trotz Anderskönnens und -Sollens, hat er die Merkmale verwirklichter Schuld erblickt."

„Diesem Gesichtspunkte entspricht auch die historische Entwicklung der Schuldlehre. Vom Standpunkte des Determinismus müsste man erwarten, dass die zunehmende Erkenntnis in die vom ihm entdeckte Wahrheit im Laufe der Zeit das Gebiet der Schuld allmählich einschränkte. Der Fortschritt müsste darin bestehen, dass der Schuldgedanke immer mehr eingeengt würde, und als

[1]) Hier begeht der Verfasser auch eine Verwechselung, wenigstens insofern er mich als Vertreter dieses Geheimnisses anführt.

Endziel der Entwickelung der neue Horizont einer völligen Beseitigung derselben, die Wandlung von Schuld in Kausalität sich eröffnete."

„Im Gegensatz hierzu lehrt indessen die Rechtsgeschichte, dass die Rolle, welche das Schuldmoment in derselben spielt, sich nicht in absteigender, sondern in aufsteigender Linie bewegt. Die Kluft, welche Freiheit und Unfreiheit, Schuld und Nichtschuld trennt, wird nicht überbrückt, sondern vertieft."

„Die Grenze zwischen Schuldfähigkeit und Unfähigkeit hat das Recht im Laufe der Zeit immer klarer erfasst. Im ältesten Rechte werden nur die augenfälligsten Formen des Wahnsinns als Gründe aufgehobener Zurechnungsfähigkeit betrachtet, während das neuere Recht mit der zunehmenden Einsicht in die normalen Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens in viel ausgedehnterem Umfange eine Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit anerkennt. Und noch in jüngster Zeit hat die Psychiatrie durch Aufdeckung der Erkenntnis schwer zugänglicher Formen geistiger Erkrankung das Gebiet der Unzurechnungsfähigkeit erweitert und die Grenze zwischen Schuldfähigkeit und Unfähigkeit schärfer gezogen."

„Ebenso weist die historische Betrachtung in steigendem Masse eine Ausbildung der Lehre von der Schuld selbst auf."

„Das älteste römische und germanische Recht straft nur die schwere Schuldart. Der Vorsatz des fahrlässigen Delikts tritt erst viel später in die Weltgeschichte ein, um dann ein sich immer weiter ausdehnendes Gebiet zu gewinnen, und auch heute noch ist die Zahl der fahrlässigen Handlungen, welche mit Strafe belegt werden, in steter Zunahme begriffen. Das sich entwickelnde Rechtsbewusstsein erblickt auch in der unabsichtlichen, aber vermeidbaren Verletzung von Rechtsgütern eine strafbare Verfehlung und stellt daher die leichtere Schuldform der Fahrlässigkeit der schwereren des Vorsatzes an die Seite."

„Mit dieser Erweiterung des Schuldgebietes geht Hand in Hand eine Vertiefung der Schuldauffassung: die Ausscheidung gewisser Handlungen, in denen man früher wenigstens einen indirekten Dolus erblickte, aus dem Rahmen des Vorsatzes, das Bemühen, Fahrlässigkeit und Zufall schärfer von einander abzugrenzen, die Erhöhung der Strafe für Fahrlässigkeit unter Verletzung einer Berufspflicht, die Einräumung eines weiten Strafzumessungsrechts an den Richter, das ihm die gerechte Würdigung des Einzelfalls ermöglicht, sie lassen das Bestreben klar hervortreten, den Schuldgehalt einer Handlung festzustellen, um sie den Anforderungen der Gerechtigkeit gemäss nach ihrem wahren Wert zu behandeln" . . .

„So spricht die Geschichte der Schuldlehre zu gunsten der Freiheit und kennzeichnet den Determinismus als eine unhistorische Auffassung. Sie zeugt von dem Bewusstsein der Freiheit, welches zu allen Zeiten den Menschen beseelt hat, und beweist damit für das Dasein derselben" (152 ff.).

Eine moderne Richtung in der Rechtslehre sucht diesen stetigen Zusammenhang mit der gesamten Vergangenheit zu durchbrechen und ein Recht ohne Schuld zu begründen: mit welcher Berechtigung, werden wir später in einem eigenen Kapitel untersuchen.

Dem Schlussergebnisse des Vf.s wird jeder vorurteilsfreie Beurteiler seiner Ausführungen beistimmen müssen:

„So finden die Forderungen unserer Vernunft ihre Bestätigung in dem Inhalt unseres Bewusstseins. Die Betrachtung unseres Innenlebens führt zum gleichen Ergebnis, wie das Denken. Da Freiheit eine Vorbedingung der praktischen Erkenntnis darstellt, so muss das Denken sie als reale Tatsache voraussetzen, und die Psychologie ihrerseits findet bei der Analyse unseres Bewusstseins diese Tatsache als fundamentale in demselben vor. Die Anerkennung von Freiheit ist daher eine Synthese der Postulate unserer Vernunft und der Aussagen unseres Bewusstseins als Ausdruck innerer Erfahrung."

„Psychologie und Erkenntnislehre wirken also zum Beweise von Freiheit zusammen, und in dieser Uebereinstimmung beider liegt der höchstmögliche Grad von Gewissheit, der menschlichem Erkennen überhaupt beschieden ist" (168).

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Du mode de transmission des idées. Par. Dr. L. Lefèvre. Bruxelles, Weissenbruch. 1905. 51 p.

Dr. Lefèvre gibt als Untertitel seiner Broschüre an: „*Conception matérialiste de l'intelligence humaine*". Es handelt sich dabei nicht etwa um eine blosse Darlegung, sondern um eine Verteidigung derselben.

Auffällig ist, dass der Verfasser nirgends angibt, was er unter Idee versteht. In Wirklichkeit nimmt er den Ausdruck als identisch mit bewusster Empfindung. Wie man sich bei blosser Nerventätigkeit eine Vernunft, einen Willen vorstellen soll, sagt er nicht. Wie aus den bewussten Empfindungen sich die eigentlichen Ideen, die höhern Geistesprodukte, bilden, erfahren wir ebensowenig. Die physiologischen Daten, mit denen Lefèvre operiert, sind armseligster Natur. Zum Beispiele diene der Satz, mit dem er die positive Beweisführung einleitet:

„Die Empfindungen werden durch Vermittlung der Sinnesorgane, die sie erfassen, jedesmal, wenn sie sich präsentieren, bis zum Gehirn geleitet, wo sie sich in Kraft der angeborenen Sensibilität der Nervenzellen einprägen und bewusst werden, d. h. sich in Ideen verwandeln, sobald sie in ihrem intracerebralen Verlauf das Feld des Bewusstseins erreichen." (23.)

Solche Worte täuschen keinen denkenden Menschen über schwierige Probleme hinweg.

L.'s Schrift weist zuerst die Ueberlieferung der Ideen durch Vererbung zurück. Dann versucht sie einen Beweis für die Fortpflanzung der Ideen durch Suggestion. Was L. unter Suggestion versteht, erfahren wir gelegentlich nach einigen Seiten der Beweisführung. Dort heisst es:

„c' est à dire par impression pure et simple dans la substance nerveuse sans intervention habituelle de la raison."

Das ist jedenfalls eine originelle Auffassung. In Bezug auf den versuchten indirekten Beweis bemerkt L., derselbe sei analog dem für den *Pithecanthropos* Haeckels. Auf kürzeste Form gebracht lautet er: Aus der Hypothese der Weiterverpflanzung der Ideen durch Suggestion

lassen sich die Tatsachen gleicher Anschauungen im gleichen Milieu, der Verbreitung auch schlechter und unsinniger Ideen, die Zähigkeit derselben gegenüber den Bemühungen der Vernunft u. s. w. ableiten. Der Verfasser meint, es gebe keine andere Theorie *quelque peu légitimée.* Die Auffassung der Vorzeit, dass alle Ideenbildung vom Sinnesleben ausgehe, aber eine eigentliche Betätigung höherer geistiger Fähigkeiten sei, scheint L. nicht zu kennen; sonst hätte er leicht die Theorie entdeckt, die nicht nur einigen Tatsachen, sondern allen gerecht wird.

Aber dem Altüberlieferten und den positiven religiösen Anschauungen ist der Verfasser wenig hold. Viele von den 51 Seiten der Broschüre enthalten hämische Bemerkungen, die auf blosse Voreingenommenheit sich gründen. Der philosophische Wert der Schrift ist null.

Luxemburg. **Julius Bessmer,** S. J.

Psychophysik. Historisch-kritische Studien über experimentelle Psychologie. Von Dr. C. Gutberlet. Mainz, Kirchheim. 1905. XII, 664 S. ℳ 9.

Wie das Vorwort sagt, beabsichtigt der Verfasser mit vorliegendem Werk nicht, ein systematisches Lehrbuch der empirischen Psychologie zu schreiben, sondern „über die Entwickelung, den gegenwärtigen Stand und damit über die Aufgaben, Methoden und Ergebnisse dieser jungen Wissenschaft zu referieren, dieselben einem weiteren Leserkreise zugänglich zu machen.“ Wenn der Vater der modernen Psychophysik, Fechner, schon 1882 dem Verfasser das Zeugnis ausstellte, „dass er den wesentlichsten Inhalt der bisher vorliegenden Untersuchungen sorgfältig ins Auge gefasst, . . . mit psychophysischen Formeln umzugehen weiss . . .“, wird ihm gewiss niemand die Berechtigung absprechen können, über die Entwickelung dieser Wissenschaft, der er seit ihrem Beginne gefolgt ist, sein Urteil vorzulegen. Die gegenwärtige Schrift verfolgt weniger den Zweck der Kritik, als der übersichtlichen Gruppierung; die Kritik der aufgeführten Arbeiten vom experimentell psychologischen Standpunkt aus wird meist nur insofern geübt, als sie in den Arbeiten und oft widersprechenden Resultaten anderer Forscher von selbst gegeben ist. Nur in Fragen von allgemeinerem philosophischen Interesse, besonders insoweit (schon von Fechner) die Psychophysik mit der gesamten Weltanschauung in Zusammenhang gebracht wurde, wird bei Gelegenheit etwas näher auf eigentliche Kritik eingegangen. Uebrigens ist zu beachten, dass eine zusammenhängende Kritik der in Frage kommenden gegnerischen Systeme schon in einer anderen grossen Schrift des Verfassers vorliegt, im „Kampf um die Seele“, weshalb das gegenwärtige, jenes ergänzende Werk sich um so eher auf die positive Arbeit der Sammlung des Materials und die Orientierung beschränken konnte.

Um uns von der Fülle des hier gebotenen Stoffes und der Art, wie Verfasser seinen Zweck zu erreichen sucht, einen Begriff zu verschaffen, ist es am besten, eine kurze Inhaltsangabe zu geben. Die 20 Kapitel des Buches lassen sich etwa in vier grössere Gruppen zusammenfassen: 1. die Psychophysik im engeren Sinne (Kap. 1—6); 2. einige komplexe psychische Prozesse, wie Aufmerksamkeit usw. (Kap. 7—10); 3. die Psychologie der äusseren Sinne (Kap. 11—15); 4. einige Rückstände, wie Gefühle, differenzielle Psychologie usw. (Kap. 16—20). Der Schwerpunkt der ganzen Arbeit liegt wohl auf der ersten Gruppe, der Psychophysik Fechners.

Nachdem in einem einleitenden Kapitel „die Aufgabe der experimentellen Psychologie" fixiert, speziell das Wechselverhältnis zwischen Selbstbeobachtung und Experiment klargelegt worden, besonders mit Rücksicht auf die trefflichen Ausführungen Pfänders, werden die „psychophysischen Methoden" (Kap. 2) vorgeführt, fast ganz in der noch etwas unvollkommenen ursprünglichen Fechnerschen Form, wie es der historischen Darstellung des Verfassers entspricht. Sachlich wäre sonst gewiss vorzuziehen, lieber gleich die neueste, auf der langjährigen Erfahrung beruhende Einteilung G. E. Müllers zu bringen. Mit diesen wissenschaftlichen Methoden hat nichts zu tun eine abenteuerliche „Inschau-methode", mit der ein hypnotisches Medium direkt im Gehirn Struktur und Funktionen abgelesen haben soll. Ein eigenes Kapitel ist spezieller dem „Missbrauch der Psychophysik" in materialistischem Sinne gewidmet, mit dessen experimentellen Beweisen und metaphysischen Begründungen der Verfasser in verdienter Weise abrechnet. Kapitel 4 bespricht die schwierige Frage der „Messbarkeit psychischer Akte". In das Für und Wider führt ein das Referat über die Kontroverse Zeller-Wundt. Es folgt die Fechnersche Ableitung des Weberschen Gesetzes mit Einschluss der grossen Kontroversen, die sich daran knüpften. Zu grösserer Klarheit versucht Verfasser eine eigene (übrigens auch von Wundt, wenn auch weniger klar, angegebene) Ableitung der Fechnerschen Formel auf einfacherem Weg. Einige der hier gegen Fechner erhobenen Bedenken, speziell z. B. gegen dessen mathematischen Hilfssatz (75), scheinen uns freilich auf einem Missverständnis zu beruhen. Jedoch ist es bei der im wesentlichen referierenden Tendenz des vorliegenden Werkes unnötig, auf diese und andere Bedenken näher einzugehen.

Das sehr lange Kapitel 5 (78—193) bringt einen eingehenden Bericht über so ziemlich die gesamte Psychophysik Fechners mit einer Kritik auch seiner sonstigen, mehr allgemeinen philosophischen Schriften, in denen er seine Weltanschauung niederlegte. Besonders werden gebracht die Versuche Fechners zur Bestätigung des Weberschen Gesetzes im Gebiete der Lichtintensitäten, Schallstärken, Gewichtshebungen usw., seine Angaben über Schwellenwerte. Eine besonders eingehende Be-

handlung erfährt die Kontroverse über die unbewussten Empfindungen im Zusammenhang mit den negativen Werten der Massformel. Wir gestehen, dass wir uns hierin dem Verfasser nicht anschliessen können. Die negativen Werte der Massformel lassen sich unseres Erachtens dadurch leicht erledigen, dass die Formel schon lange vor der Annäherung an den Schwellenwert ihre Geltung verliert; auch scheint uns die alte Einwendung, welche hier mit den Worten Langes gegeben wird (153), durchaus unlösbar. Es folgt die Ableitung der Massformel nebst Diskussion, die verschiedenen Hypothesen über das Wesen der psychophysischen Tätigkeiten nach Delboeuf, Bernstein und anderen. Im folgenden Kapitel endlich werden wir orientiert über den Kampf um die Hauptlehren der Fechnerschen Psychophysik; es werden besprochen die korrigierten Formeln G. E. Müllers, die Verbesserungsvorschläge Langes und anderer, die verschiedenen Prüfungen des Weberschen Gesetzes.

Für den Inhalt der folgenden Kapitel müssen wir uns kürzer fassen. Kapitel 7 und 8 behandeln die „zeitlichen Verhältnisse des Seelenlebens“ und das Problem der „Aufmerksamkeit“, wobei Komplikationsversuche, Assoziationszeit, Wahlzeit, Schwankungen der Aufmerksamkeit zur Sprache kommen. Ein grösseres Kapitel (Kap. 9) ist mit Recht dem Gedächtnis gewidmet, worüber wohl die schönsten Resultate der experimentellen Psychologie vorliegen: wir hören hier von den Versuchen zur Erforschung des Wiedererkennens, von den erfolgreichen Experimenten zur Auffindung der Gedächtnisgesetze, angefangen von den ersten klassischen Untersuchungen von Ebbinghaus, ihren Fortsetzungen durch G. E. Müller und seine Schule. Auch über Erinnerungstäuschungen, und die seit Sterns Versuchen so sehr in den Vordergrund getretene Frage der Glaubwürdigkeit der Zeugen ist eingehendes Material beigebracht. Kapitel 10 über die „Zeitschätzung“ bringt die Arbeiten über den Zeitsinn, den Bewusstseinsumfang usw.

Aus der dritten Gruppe, den Untersuchungen aus der Sinnespsychologie (bezw. Sinnesphysiologie), enthält das Kapitel über den Gesichtssinn viele Arbeiten über die Stäbchentheorie von (Parinaud-)Kries, die Farbenblindheiten, die an das Problem des räumlichen Sehens sich anschliessende Kontroverse zwischen Nativismus und Empirismus, die optischen Täuschungen, Farbentheorien, Kontrast usw. Aus Kapitel 12 „Die Gehörsempfindungen“ sind besonders erwähnenswert die Kontroverse Stumpf-Wundt über die Auffassung von Tondistanzen, die Arbeiten über Konsonanz-Dissonanz, die Frage nach der Ausdrucksfähigkeit der Musik u. s. f. Der „Gefühlssinn“ (Kap. 15) bringt beispielsweise die Teilung dieses Sinnes in drei Sinne (Druck, Temperatur, Schmerz), eine eingehende Besprechung der nativistisch-empiristischen Kontroverse nach Henri, die neueren Theorien der Gewichtshebungen.

Aus den letzten fünf Kapiteln genüge es, auf folgendes hinzuweisen: bei den „Gefühlen“ (Kap. 17) die Beschreibung der physiologischen Begleiterscheinungen; in der „Psychologie des Lesens und Schreibens“ (Kap. 18) die grundlegenden Versuche von Erdmann und Dodge; auch die Graphologie findet hier eine eingehende Behandlung. Es folgen die bisherigen Arbeiten über die sich eben entwickelnde „differenzielle Psychologie“ (Kap. 19) nach Stern und andern; endlich als Schlussstein noch ein Bericht über die Leistungen des ersten deutschen Kongresses für experimentelle Psychologie in Giessen.

Diese sehr summarische Uebersicht möge genügen, um einen Begriff von der Reichhaltigkeit des gebotenen Materials zu geben. Noch mehr verrät freilich die Darstellung selbst die ausserordentliche Belesenheit des Verfassers in dem fast nicht mehr zu übersehenden Material; die ganze Arbeit war offenbar bloss möglich, weil derselbe schon alle Jahre hindurch der psychologischen Entwickelung beständig folgte.

Nach allem scheint mir der Verfasser den ausgesprochenen Zweck, zu orientieren, eine Uebersicht zu geben über eine grosse Reihe von Originalarbeiten, ihre Tendenz und Resultate zu registrieren, recht gut erreicht zu haben. Angesichts dieses Zweckes schien es mir auch nicht notwendig, auf alle abweichenden eigenen Ansichten näher einzugehen. An manchen Punkten würden sonst gewiss viele ein zusammenfassendes Urteil über die vielen widersprechenden Resultate gewünscht haben. Ganz unzweifelhaft hat sich indessen der Verfasser um die philosophisch gebildeten Leser, welche die psychologische Forschung nicht eingehend verfolgen können, ein grosses Verdienst erworben, indem das vorliegende Werk gerade in seinem Charakter als blosse Zusammenstellung, vielleicht mehr als ein systematisches Lehrbuch es könnte, eine vorläufige Orientierung darbietet, in den Streit der Meinungen einführt, die Hauptquellen namhaft macht, aus denen man sich für ein gründlicheres Studium ja doch wird Rats erholen müssen.

Valkenburg. **Jos. Fröbes**, S. J.

Zur Psychologie der vorexilischen Prophezie in Israel. Mit 9 schematischen Darstellungen im Text. Von Dr. phil. Robert Kurtz. Pössneck i. Th., Feigenspan. 8°. 102. ℳ 2.

Eine Schrift, die mit Israels Propheten psychologisch sich beschäftigt, darf ob ihres Titels und Gegenstandes bei vielen einer gar

[1]) Die Redaktion glaubte von ihrer Gepflogenheit, Besprechungen über eigene Veröffentlichungen in das „Phil. Jahrb.“ nicht aufzunehmen, hier eine Ausnahme machen zu sollen, da es sich um das Referat eines Rezensenten handelt, der (Schüler G. E. Müllers in Göttingen) mit der behandelten Materie sich eingehender beschäftigt hat. Anm. d. Red.

freundlichen Begrüssung gewärtig sein, vorausgesetzt, dass es sich um das handelt, was die lockenden und reizenden Worte besagen. Leider trägt das vorstehende Elaborat eine falsche Marke.

Freilich hören sich die Auseinandersetzungen psychologisch an; totenbleiche abstrakte Kunstausdrücke und wissenschaftlich-tönende Redensarten willkürlicher Art sind mehr als genug vertreten, — aber Psychologie von realem Wert, die als Leuchte beim Erforschen von Israels Propheten-Seelen dienen könnte, vermag ein Unbefangener und ausserhalb des Bannes Stehender nur in schwachen Spuren zu entdecken.

Die Propheten selber, die psychologisch erklärt werden sollen, kommen bei der Analyse um all ihr Prophetentum und dessen realen Wert; vgl. z. B. S. 16.

Gewiss eine artige Leistung! Ihre Bedeutung muss noch zunehmen, sobald die latenten Konsequenzen (oder Voraussetzungen?) ihre Hülle abstreifen: Keine Realität des Messias und seiner Verheissung; kein Volk der Auserwählung, nur der Einbildung; kein wirklicher, gegebener Jahve, nur eine fixe Idee mit willkürlich objektivem Affektionswert für deren glücklichen Träger u. s. w.!

Schade, dass die Totenbeschwörerin von Endor ihr Geschäft längst geschlossen hat und zu einer herbeizuführenden Konfrontierung zwischen dem Herrn Verfasser und den Propheten wie Amos und Hoseas nicht mehr vorzuladen ist. Der Protest der aus dem Totenreich Auftauchenden gegenüber dem lebenden Prophetenpsychologen müsste ohne Zweifel höchst interessante Szenen schaffen.

Metten i. Bayern. **Dr. P. Beda Franz Adlhoch,** O. S. B.

Lehrbuch der Philosophie. Auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. 3. Band. **Theodicee.** Von Alfons Lehmen S. J. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg i. Br., Herder. 1906. Gr. 8. XIV, 276. ℳ 3,40; geb. in Halbfranz ℳ 5.

In der ersten Auflage des Lehrbuches der Philosophie von Lehmen erschien die Theodicee als Schlussabteilung des zweiten Bandes. Mit Rücksicht auf die hervorragende Stellung der Gotteswissenschaft in der Gesamtphilosophie (V) entschloss sich der Verf., die zweite Auflage der Theodicee hiermit in einem eigenen Bande darzustellen.

„Wesentliche Veränderungen hat diese neue Auflage nicht erfahren. An Verbesserungen dagegen hat es der Verf. nicht fehlen lassen; manche Partien wurden ausserdem bedeutend ergänzt und erweitert. Die meisten Zusätze kommen auf die Abschnitte von den Gottesbeweisen und von der Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten der Geschöpfe“ (VI).

Das Buch zerfällt in vier Abhandlungen: 1. Vom Dasein Gottes (3—101), 2. Von der Wesenheit Gottes (101—185), 3. Vom Leben Gottes (186—216), 4. Gott und die Welt (216—272). Voraus geht ein Verzeichnis sämtlicher (fünfundsechzig) Lehrsätze (XI—XIII), den Abschluss bildet ein Namen- und Sachregister (273—276).

Alle Vorzüge, die wir in unseren Besprechungen über den ersten und zweiten Band des Lehmenschen Lehrbuches [1]) hervorheben konnten, zeichnen auch diesen 3. Band aus: Dieselbe Schärfe in den Begriffsbestimmungen, dieselbe Klarheit des Aufbaues und der Beweise, dieselbe Durchsichtigkeit in der Fassung und Abgrenzung der einzelnen Fragen (man sehe sich nur einmal die spezifische Fassung der einzelnen acht Gottesbeweise an), dieselbe vorzügliche Methode, dieselbe spekulative Vertiefung bei aller Anschaulichkeit der Sprache.

Trotzdem ist mir das Verlangen geblieben, es möchte auch hier noch mehr auf die Modernen eingegangen werden. Die nicht leichte Aufgabe besteht hier ohne Zweifel darin, zunächst mit sicherem Blick herauszufinden, was in dem Chaos der modernen Behauptungen von bleibendem (negativem oder positivem) Werte ist, und sodann mit Geschick dieses Bleibende sich anzueignen oder abzustossen. Als Anschauungen von solcher Art dürften hier neben den behandelten noch gelten:

1. die Aufstellungen des Pessimismus (Ed. von Hartmanns, Nietzsches u. s. w.) gegenüber der Weisheit und Güte Gottes, woraus die Notwendigkeit sich ergäbe, das Kapitel: Die Vorsehung Gottes und die physischen und moralischen Uebel (262—264) beträchtlich zu erweitern; das hier (262 ff.) und auch bei der Widerlegung des Dualismus (134) Gesagte scheint mir nicht auszureichen. Wie viele zerschellen in unserer Zeit mit ihrem Gottesglauben gerade an dieser Klippe! Und gerade diese Fragen haben ja dazu geführt, die „Theodicee" als selbständige Disziplin abzugrenzen. (Leibniz).

2. Die noch neuestens von Adickes ausgesprochene Behauptung, dass Gottesglaube und Weltanschauung nicht so sehr die Frucht der Verstandesreflexion, als vielmehr fast einzig des Charakters und des Willens seien. Auch katholische Gelehrte, wie z. B. Schanz, stehen dieser Anschauung nicht unfreundlich gegenüber. Sie ist auf katholischer Seite der Ausfluss gewisser Schulrichtungen, die das Dasein Gottes und die übrigen Wahrheiten der Naturreligion nicht für streng beweisbar erachten und die entgegenstehenden Aussprüche des Vaticanums z. B. mit Güttler dahin deuten, dass das Dasein Gottes zwar sicher erkannt, aber nicht sicher bewiesen werden könne, sondern in hervorragendem Masse dem Willen anheim geben, vielfach in Verbindung mit gewissen angeborenen Ideen oder der Offenbarung u. dergl., womit innig zusammenhängt die geringe

[1]) S. diese Zeitschrift 18. Jahrg. 4. H, und 19. Jahrg. 1. H.

Einschätzung der traditionellen Methode der Apologetik und das Bestreben, eine neue, den psychologischen Faktoren, dem Gemüte und Willen, mehr Rechnung tragende apologetische Methode zu begründen, — auf nichtkatholischer Seite aber ein Ausdruck des Voluntarismus, eine Folge der wieder erwachten Gefühls- und Gemütsbetonung (der Vorliebe für die mystische Denkweise) und der Lehre von den Werturteilen und von der Religion als Selbsterlebnis, in letzter Hinsicht ein Nachwirken der von Kant an den verstandesmässigen Gottesbeweisen geübten Kritik und seiner Einführung Gottes als eines praktischen Postulates. Diese Frage könnte Lehmen (referierend, nicht polemisch) am besten im dritten Kapitel: Ob das Dasein Gottes bewiesen werden könne (7 ff.), behandeln. Um Raum zu gewinnen, könnten das 3. und 4. Kapitel, die beide demselben Gedanken nachgehen, zusammen gezogen werden.

3. Die Frage: Ist Atheismus möglich? (96 ff.). Wenn die Weltanschauung hauptsächlich Sache des Charakters, des Willens ist, dann steht einem permanenten Atheismus, der *bona fide* bekannt wird, nichts im Wege; aber auch von der Seite aus, die Lehmen vertritt, d. h. unter Anerkennung, dass der Verstand in dieser Frage das letzte Wort zu sprechen habe, ist, wie es scheint, und wenn man Adlhoch (Phil. Jahrb. 18. Jahrg. 3. u. 4. H.) Glauben schenkt, ein permanenter Atheismus *bona fide* möglich, als Folge einer zuvorigen (schuldbaren) Selbstkorruption des Geistes. Jedenfalls ist die ganze Frage in der heutigen Zeit äusserst aktuell und erheischt wohl eine noch weiter gehende Erörterung, als sie der Verf. (96—101) bietet.

Man darf sich nicht verhehlen, dass es eine sehr schwierige Sache ist, in einem Lehrbuche von mittlerem Umfange, wie es L. zu schreiben beabsichtigt hat, allen diesen Anforderungen zu genügen; allein ich habe die feste Ueberzeugung, dass Lehmen diese Aufgabe lösen wird, auch ohne Ueberschreitung des abgesteckten Raumes.

Noch einige Bemerkungen von untergeordneter Bedeutung: Nicht bloss, dass der Gottesbeweis nur in Abhängigkeit von der Offenbarung geführt werden könne, lehren die Traditionalisten (3), sondern einige bestreiten die Beweismöglichkeit überhaupt. — Im Interesse der historischen Genauigkeit würde ich die beiden Hauptauslegungen des Anselmianischen (ontologischen) Gottesbeweises darstellen, die angegebene (19) sowie die von P. Adlhoch (Phil. Jahrb. VIII 52 ff., 372 ff.; X 280 ff.; X 261 ff., 394 ff., XVI 163 ff., 300 ff.) und schon früher von anderen geltend gemachte Wendung zum aposterioristischen psychologischen Gottesbeweis. Schon von vornherein möchte man sagen, dass gerade so spekulative Köpfe, wie Anselm, Scotus, Descartes, Leibniz usw. und zuvor schon in gewissem Sinne Augustinus, sich den ontologischen Beweis nicht zu eigen gemacht hätten, wenn er wirklich nur der, sofort als falsch ersichtliche, Schluss von der logischen auf die existierende Ordnung wäre. — Die Eigenart der Grundlagen der metaphysischen Gottesbeweise

als metaphysischer gegenüber denen der physischen als physischer und beider gegenüber denen der moralischen (26) dürfte noch schärfer gezeichnet werden. — Der kosmologische Gottesbeweis (27—36) ist sehr klar, scharf und allen Einwänden begegnend, doch würde ich ihn etwas anders fassen, etwa so:

1. Es muss ein *ens a se* haben. Beweis: Es existiert etwas, zum wenigsten der Idealist. Dieses Existierende ist entweder *ens a se* oder *ens ab alio* u. s. f. ... also gibt es ein *ens a se*.

2. Dieses *ens a se* sind nicht a. die materiellen Dinge (um auch wirksam Büchner zu begegnen S. 41), b. nicht die belebten Stoffe (Pflanzen, Tiere), c. nicht der Mensch, d. nicht etwaige Geister, sondern dieses *ens a se* kann nur sein ein unendliches persönliches Wesen. Im übrigen berührt es wohltuend zu sehen, wie Lehmen — im Gegensatz zu mehreren anderen Philosophen — die Gottesbeweise noch lange nicht als abgeschlossen ansieht, wenn ein *ens a se, ens incausatum* u. s. w. erwiesen ist (denn dass es ein solches geben müsse, leugnet auch nicht der Materialist und Pantheist), sondern dass jetzt erst der Gottesbeweis eigentlich beginnt, indem jetzt gezeigt werden muss, wo das *ens a se* zu finden sei und wo nicht, wie es beschaffen sei und wie nicht. — Der Erwägung, dass der kosmologische Beweis auch dann noch stichhaltig wäre, wenn man eine unendliche Reihe von von einander abhängigen Ursachen annehmen würde (31 u. 39), würde ich noch die weitere Bemerkung hinzufügen, dass die metaphysischen Gottesbeweise, speziell der kosmologische und der kineseologische, auch noch unter der Annahme der Ewigkeit des Stoffes und der Bewegung und der Welt ihre Beweiskraft behalten; den vom Verfasser gegen den Pantheismus mehrmals angewandten Satz „Bewegung ist Veränderung, es kann aber keine ewige Veränderung geben", würde ich nicht so unterstreichen, denn er ist an dieser Stelle tatsächlich von untergeordnetem Wert und gar nicht so gewiss. Wohl aber tut man bei der herrschenden Wertschätzung naturwissenschaftlicher Beweise gut daran, wenn man unter Zugrundelegung des Clausiusschen Gesetzes, ferner der Tatsächlichkeit leerer Räume u. s. w. den Beginn der gegenwärtigen Weltbewegung als tatsächlich in der Zeit erfolgt seiend und darum einen ausserhalb stehenden Verursacher erfordernd erweist; es bleibt dem Verfasser anheimgestellt, ob er diesen Nebenbeweis in einer Neuauflage unter den physischen Gottesbeweisen anführen will. — Was den henologischen Gottesbeweis angeht, so tritt er in unseren bekannten philosophischen Lehrbüchern, wie ich meine, selten in seiner vollen spezifischen Eigentümlichkeit auf; wie man ihn gewöhnlich — auch bei Lehmen — formuliert findet, ist er vom kosmologischen Gottesbeweis kaum verschieden. Man übersieht, wie mir scheint, dass der Beweis sich ausschliesslich auf den dem inneren Gehalt nach limitierten, abgestuften lauteren Vollkommenheiten (esse, vivere, intelligere) aufbaut und, da die lauteren Vollkommenheiten der Geschöpfe formell in Gott sind, allerdings direkt auf eine ohne Seinsbeschränkung seiende Vollkommenheit desselben formellen Inhaltes mit den genannten hinführt, auf Gott, der zugleich auch Limitierer und, da die Limitation jeder abgestuften Vollkommenheit innerlich dem Sein derselben anhaftet, Seinsschaffer aller abgestuften lauteren Vollkommenheiten sein muss. Nur so entgeht man gründlich der von Plato gezogenen Folgerung, es müsse in jeder Gattung der Vollkommenheit ein Höchstes derselben Art geben, das von Gott natürlich verschieden

sei, da Gott nicht ein höchster Mensch oder ein höchstes Tier sein könne. — Beim eudämonologischen Gottesbeweis (79—82) betont L. immer wieder mit Recht das Streben des menschlichen Verstandes bezw. Willens auf den geistigen Besitz alles Seins und alles Wahren bezw. alles Schönen und Guten; nur so kann man ja zu einem unendlich vollkommenen persönlichen Wesen emporsteigen. Es dürfte indes rätlich sein, auch auf die grossen Schwierigkeiten einzugehen, die gegen diesen Beweis aus der limitierten Kapazität des Verstandes und Willens und demgemäss ihrer Tendenzen und aus der tatsächlichen raschen Befriedigtheit des menschlichen Herzens und dem scheinbar kaum vorhandenen Drang nach aller Wahrheit und allem Guten in der Brust der meisten Alltagsmenschen, erhoben werden. (Siehe Gutberlet, Dogmatik X. Bd., 647 ff.). — Beim ethnologischen Gottesbeweis vermisst man ungern die berühmt gewordenen Ansichten Max Müllers über den Ursprung und die Entwickelung der Religion. — Die drei Beweise für die Einzigkeit Gottes (129 ff.) scheinen mir einer schärferen Fassung bedürftig. Die beiden ersten erweisen zwar die Unmöglichkeit mehrerer formell verschiedener Götter (von Göttern „mit gemeinsamer göttlicher Wesenheit und Individualdifferenz, durch welche er dieser oder jener Gott wird" 129), nicht aber die Unmöglichkeit einer Mehrzahl bloss der Zahl nach verschiedener, inhaltlich aber völlig gleicher Götter. Der dritte Beweis (130 f.) berücksichtigt allerdings diesen letzteren Fall, die Begründung aber: bei einer Mehrheit von Göttern würde „die ganze unendliche Fülle der Vollkommenheit der anderen dem ersten abgehen" (130), scheint mir nicht stichhaltig, da im besagten Falle ja jeder alle nur denkbare unendliche Vollkommenheit besitzen würde: der andere Grund: es könnten „sonst alle nur ein und dasselbe Einzelwesen sein" (131), ist richtig, bedurfte aber eines zwingenderen Beweises. — Die S. 272 angegebenen Kriterien zur Unterscheidung (relativer) Wunder von dämonischen Künsten reichen nicht aus, da der Engel der Finsternis sich auch in den Engel des Lichtes kleiden und selbst zur Verherrlichung Gottes. u. s. w. ein Werk vollbringen kann, wenn es nur seinem Zweck dient. Das letzte innere Kriterium dürfte hier nur dieses sein: Handelt es sich um eine Tat, die direkt die Zerstörung des Reiches der Finsternis bezielt?

Doch das sind alles Punkte, die von untergeordnetem Werte sind. Wir gestehen, dass wir vom Studium dieser Theodicee mit der höchsten Befriedigung geschieden sind.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Gott und Mensch als Weltschöpfer. Von K. Mühlenhardt. Berlin, Selbstverlag. 1905. 241 S. ℳ 3.

Der Verfasser will vermitteln zwischen den spekulativen Philosophen und den Naturforschern, auch den Theologen will er gerecht werden. Dieses schwere, grosse und schöne Ziel hat er vielfach erreicht.

Er beginnt mit einer Erkenntnislehre, in der er zeigt, dass der Geist des Menschen als wahre Substanz oder tätige Kraft durch das Anschauen der Welt mitwirkt zu deren Ausgestaltung. Die Seele schafft sich unter

Mithülfe Gottes einen Organismus, der in dem Empfinden von Farben und Tönen schöpferisch tätig ist, der auch Raum und Zeit mitbestimmt.

„Die Welt wird zwar dadurch, dass wir sie sehen, nicht von Grund aus erschaffen, — sie wird aber doch dadurch zu dem gemacht, was wir allein vor uns haben und erkennen, zu dem, wovon wir allein reden und schreiben können."

In ontologischer Beziehung verlangt der Verf. eine Seele für die Pflanzen und Tiere. Beide sind geschaffen für den Menschen, dessen Seele gewissermassen als Werkführerin über die andern Seelen gestellt ist. Warum die christliche Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auch deren Präexistenz erfordere, ist nicht bewiesen worden, und darum stellt sich die Meinung des Verf.s, als ob die Menschenseelen immerfort von einem Individuum zum andern wandern müssten, bis zur gänzlichen Reinigung und Vollendung, als eine der grössten Schwächen des Buches heraus.

Um den Anfang der Welt zu einer bestimmten Zeit zu erklären, schreibt der Verfasser dem Schöpfer eine vorzeitliche Sünde zu, welch „ungeheuerlichen" Gedanken er allerdings zu einer Unvollkommenheit im Leben Gottes abschwächt, einer Unvollkommenheit, die dadurch gehoben wurde, dass Gott beschloss, die Welt zu seiner und der Menschen Lust zu erschaffen. Diese Hypothese mag indessen der Verfasser ruhig mit dem Glauben des hl. Thomas vertauschen, dass wir eben nicht einzusehen vermögen, warum Gott gerade zu einer bestimmten Zeit die Welt schuf. Ein schweres Ringen um den Glauben an den persönlichen, absoluten, freien und allmächtigen Schöpfer spricht aus allen Zeilen unseres Buches, auch der christlichen Moral von der Hingabe des Menschen an Gott, von der Ergebung in seinen hl. Willen, von dem Bewusstsein unserer Abhängigkeit vom Schöpfer wird genügend Rechnung getragen.

„Aus dem Verhältnis der Mitglieder des Geistes zum Schöpfer ergibt sich die Folgerung, dass alle Liebe derselben zu einander betrachtet werden muss als Ausfluss der Liebe des Schöpfers zu ihnen, und dass alles, was sie für einander tun, nach seinem Willen geschieht."

Der Theismus, mit dem der Verf. zum erstenmal Ernst zu machen behauptet, vertrage sich auch sehr wohl mit dem Gesetz der Kausalität, um dessentwillen die Naturforscher eine so grosse Scheu vor dem Gottesglauben haben. Alles physische Wirken gehe vom Schöpfer aus, also sei er die wahre Ursache der Welt.

„Die innige Gemeinschaft des Wirkens, die zwischen sämtlichen Teilen der Welt besteht, wird uns dadurch verständlich, dass wir zur Einsicht gelangen, dass nur von Einer, in sich einheitlichen weltschöpferischen Kraft die Rede sein kann, deren Wirkungsziel eben die Konstitution der im Raume ausgebreiteten Welt ist."

Die strenge Gesetzmässigkeit in der Welt ist eine notwendige Folge der festen Ordnung, nach der das Weltganze gemäss dem Willen seines Schöpfers seine Entwicklung durchläuft. Das eigentlich Wirkende ist allein der Schöpfer.

Am besten gelungen scheint uns die Polemik gegen v. Hartmann und Drews, deren Lehren von der Nichtsubstanzialität des menschlichen Ich und von der ungesonderten Zugehörigkeit der menschlichen Seele zum Absoluten, sowie von der Nicht-Ichlichkeit und Unpersönlichkeit des Letzteren schlagend zurückgewiesen werden. Eine blosse Triebkraft, die kein Ich wäre, kann eine einheitliche Welt nicht gestalten oder zusammenhalten. Es ist unverständlich, zu sagen, die Substanz ist nicht, sondern sie weset nur, d. h. sie ist das Wesen der Erscheinungen. Auch ist es unbegreiflich, wie das sogenannte Absolute, wenn seine Tätigkeit unter die Weltindividuen verteilt wäre, über sie noch eine Herrschaft ausüben könnte. Alle Seelentätigkeit, wie auch die Tätigkeit der Pflanzen und Tiere, sogar die der Sonnenstäubchen und Moleküle, muss man als etwas besonderes erkennen; sie ist etwas relativ Selbständiges, abhängig von der Gesamtheit, vom Absoluten, aber doch etwas Fürsichseiendes und Fürsichwirkendes. Bei aller relativen Selbständigkeit sind und bleiben jene Dinge doch des Schöpfers Geschöpfe. Was sie sind, sind sie geworden, weil Er sie dahin leitete, und aus ihrem Wesen folgt ihr Wirken.

v. Hartmann habe zwar, weil er mit einer blinden Triebkraft als Weltursache nicht auskam, dem Willen die Vorstellung an die Seite gegeben; allein er nenne diese Vorstellung unbewusst, ein Prädikat, das in Verbindung mit Vorstellung ein Widerspruch sei. Der Verf. verlangt deshalb für den Schöpfer absolute Weisheit und unendliche Erkenntnis, verbunden mit uneingeschränkter Freiheit und Unveränderlichkeit. Die Welt ist demzufolge nicht voll Uebel und Leiden, sondern es ist in ihr Raum für Zufriedenheit und Glück. Zwar ist sie im Anfang nicht frei von Unvollkommenheit und Sünde, aber sie soll sich durch Entwicklung reinigen und erlösen. Es ist infolge der Sünde viel Schmerz in der Welt, aber mit der Sünde wird auch dieser schwinden. Ganz verkehrt ist die Behauptung v. Hartmanns, dass die Leiden in der Welt überwiegen.

Inkonsequent ist hier der Verf., indem er auch den Schöpfer ziemlich stark an der Unvollkommenheit und Sünde der Welt teilnehmen lässt. Zwar schreibt er dem Absoluten nicht, wie v. Hartmann, Erlösungsbedürftigkeit und Elend zu, aber doch bezweifelt er die absolute Seligkeit Gottes. Gegen die Menschwerdung hegt er seltsame Vorurteile, und mit der Gnadenlehre weiss er nichts anzufangen, was um so auffallender ist, da er doch Gottes Wirken in der Welt, also auch im Menschengeiste, richtig bestimmt hat. Des Verf.s Moral deckt sich im wesentlichen mit der christlichen, es wird freie Hingabe des Geschöpfes an den Schöpfer gefordert, Unterwerfung und Gehorsam, besonders Nächstenliebe und Barmherzigkeit. Auch hier wird die Meinung v. Hartmanns, als ob der Mensch jede Eigenliebe gänzlich unterdrücken müsse, treffend zurückgewiesen.

Zum Schlusse bekennt sich der Verf. zu dem Satze Eckharts: Nur im Erkennen werde Gott ergriffen und mit Lust besessen. „Wachset an Erkenntnis", ist die erste moralische Anforderung. Wie in einem Spiegel soll Gottes Schöpfung sich in unserem Geiste abbilden, noch mehr: Wir nehmen direkt teil an der Produktion der Welt.

Hechingen. **W. Ott.**

Männer der Wissenschaft. Von Dr. Julius Ziehen. Heft I: Der Philosoph J. F. Herbart. Von O. Flügel. Leipzig, W. Weicher. 1905. 8°. 48. ℳ 1.

Das Unternehmen führt den Untertitel: „Eine Sammlung von Lebensbeschreibungen zur Geschichte der wissenschaftlichen Forschung und Praxis". An die vorliegende Biographie sollen sich anschliessen: R. W. Bunsen von Prof. Dr. W. Ostwald, Fr. W. Dörpfeld von E. Oppermann, Otto Jahn von Prof. Dr. A. Michaelis-Strassburg, J. J. Winckelmann von Prof. Dr. F. Koepp-Münster u. a. Die Biographie Herbarts hat Pastor O. Flügel, Herausgeber dsr „Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik", Verfasser allgemein geschätzter Arbeiten zur Herbartschen Philosophie, übernommen. Die Würdigung Herbarts ist in einem Betracht eine dankbare Aufgabe, denn sie gilt einem edlen Charakter, einem echten Denker und Forscher, einem verdienten Philosophen, und Vf. hat es an nichts fehlen lassen, diese Vorzüge seines Helden zur Geltung zu bringen. Die Aufgabe ist aber insofern nicht ohne Schwierigkeit, als Herbarts Schaffen und Wirken der Zeit der Geisteskämpfe, dem überstürzten, erhitzten Philosophieren angehört, welches die Kantischen Paradoxen heraufbeschworen hatten. Nun hat Herbart rühmlichst mehrfache Einseitigkeiten der Zeit bekämpft, aber der Kampf ist der ebenmässigen „gleichschwebenden" Entfaltung seiner spekulativen Anlage nicht günstig gewesen; in mehr als einer Hinsicht hat er ihn in entgegengesetzte Einseitigkeiten gedrängt, was sich heute, wo die ganze Periode weit genug hinter uns liegt, dem unbefangenen Blicke aufdrängen muss. Diesem Momente trägt nun der Vf. nicht Rechnung genug, was allerdings bei einer auf so beschränkten Raum angewiesenen Darstellung schwer gewesen wäre. Ueber die geschichtliche Stellung Herbarts heisst es S. 8:

„Die Philosophen seiner Zeit suchten auf den Meinungen ihrer Vorgänger ohne gründliche Kritik weiterzubauen. Hegel verarbeitete zu einem System das, was Schelling entdeckt zu haben glaubte. Schelling verallgemeinerte die Gedanken Fichtes. Fichte setzte voraus, Kant habe die Wahrheit gefunden, sie müsste nur gründlicher bewiesen werden."

Für Herbart wird in Anspruch genommen, dass er „mit dem historischen Philosophieren brach und dadurch zur Geschichte der Philo-

sophie geführt wurde", zu deren Anfängen, wie sie bei den Alten vorliegen. Hierbei ist nun Wind und Sonne unter die Gegner nicht gerecht verteilt. Bei jenen Denkern lag der Fehler nicht in dem Aneinanderschliessen, sondern in dem Verfolgen des Weges zum Monismus und extremen Realismus; Herbart dagegen schlägt den Weg des Nominalismus ein, der nicht minder einseitig ist. Er knüpft zwar an alte Denker an und schätzt besonders Plato, zu dem er aber, bei seiner Ablehnung der Ideenlehre, kein inneres Verhältnis hat; Aristoteles ist Herbart völlig fremd geblieben, während Hegel nicht ohne Verständnis für denselben war, zudem Plato mehr würdigte und den Neuplatonismus seinen Zeitgenossen erschlossen hat. Wenn Vf. an Herbart die „Kontinuität" rühmt, „in der er alle Probleme durch alle Zeiten verfolgte" (9), so übersieht er die grossen Lücken, welche jener durch seine Ablehnung des Aristotelismus, einschliesslich des christlichen, und zudem aller Mystik ungeschlossen lässt. So ist auch die Behauptung: „Mit der Aufstellung der bekannten fünf Ideen bleibt er in geschichtlicher Kontinuität mit der Ethik aller Zeiten" (17) unbegründet. Dieses Kontinuum reicht nicht über Fr. Hutcheson († 1747) zurück; die platonischen Ideen haben mit den Herbartschen nur den Namen gemein; die christliche Ethik lässt Herbart ganz beiseite. Auch wenn Vf. Herbart eine „Sozialethik" zuspricht (20), ist das unhaltbar, da dieser die gesellschaftlichen Ideen als abgeleitete ansieht und eine Hinordnung des Individuums auf die Gesellschaft nach seinen metaphysischen Grundanschauungen gar nicht annehmen kann. So kann auch nicht zugegeben werden, dass Herbart dem Gedanken der Entwickelung eine Grundlage gegeben habe (36). Der modernen Entwicklungslehre haben gerade die Schellingsche und die Hegelsche Philosophie vorgearbeitet. Herbart hätte an dem Zweckbegriffe, den er gelten lässt, aber nicht zur Anwendung bringt, eine Handhabe dazu gehabt, aber es waren seine ontologischen Prinzipien, die ihn an der Anwendung dieses Begriffes hinderten. Dass diese Prinzipien auch seiner psychologischen Forschung ungünstig waren, wird schwer in Abrede zu stellen sein. Dem extremen Autonomismus und Voluntarismus Fichtes stellt Herbart eine Theorie entgegen, welche alle psychische Tätigkeit auf das Vorstellen zurückführt und das Selbst zu einem Produkte des Vorstellungsmechanismus macht. Hier hat ihn sichtlich der Kampf gegen das eine Extrem in das entgegengesetzte gedrängt. Wenn er auf einer so gewaltsam verengten Basis doch so viel für die Psychologie und Pädagogik geleistet hat, wie das der Fall ist, so war der Grund davon „sein genialer Blick und seine feine Beobachtungsgabe", die ihm Vf. mit Recht zuspricht (47). Die Metaphysik Herbarts hat in seiner Schule keine Fortbildung gefunden und war noch weniger geeignet, darüber hinaus zu wirken; aber auch so, wie sie ist, bleibt sie ein Ruhmestitel des kühnen Denkers. Er hatte es gewagt, in dem

Wirrwarr, den die Kantsche Kritik einerseits und die spekulative Ueberproduktion andererseits hervorgerufen hatten, wieder von Metaphysik als einer Wissenschaft, als einer Prinzipienlehre, wenngleich nur für die theoretische Philosophie, zu sprechen, eine Ontologie rüstig in Angriff zu nehmen, Methoden zu entwerfen, welche Lotze als „die Manier einer Untersuchung, die mit verständigen Beweisen die Gewissheit ihrer Behauptungen zu begründen suchte," bezeichnen konnte. Man hat darum Herbarts Doktrin Scholastik genannt, und wir möchten das, mit Abstreifung des tadelnden Nebensinnes, gutheissen; was er gewährte, ist philosophische Schulung, die, abgesehen von Trendelenburg, bei den übrigen neueren Philosophen nicht zu holen war. Wer sich in Herbart eingearbeitet hat, wird ihm eine dankbare Erinnerung bewahren, auch wenn er die Uebereinstimmung mit ihm nicht festhalten kann. Mit Herbart fragen und wünschen auch die Freunde der wirklichen Scholastik:

„Wann wird die Zeit anbrechen, da nur dasjenige mit dem Namen der Philosophie sich wird schmücken dürfen, worin, nach Ablegung aller Willkür, der Geist sich gebunden findet und hingegeben einer ruhigen, nicht zu versagenden Anerkennung?" (10).

Dem Biographen aber können wir auch dafür dankbar sein, dass er als Voraussetzung des Gesundens der Philosophie die Kontinuität des Philosophierens bezeichnet und sich bemüht, Herbart der *perennis philosophia* anzureihen. So bietet die kleine, mit Kenntnis, Geist und Wärme geschriebene Schrift viel Anregendes dar.

Salzburg. **Dr. O. Willmann.**

Die Sternenwelten und ihre Bewohner. Von Dr. Joseph Pohle, o. ö. Prof. an der Universität zu Breslau. Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage. Mit einer Karte, vier farbigen und zwölf schwarzen Tafeln, sowie 31 Abbildungen im Text. 8°. XVI, 504 Seiten. Köln, J. P. Bachem. 1904. Geheftet ℳ 8; geb. ℳ 10.

Es ist zwar schon einige Zeit verflossen, seitdem diese Neuauflage des bekannten Buches sich in den Händen der Leser befindet; immerhin dürfte eine Besprechung desselben auch jetzt noch, zumal an dieser Stelle, nicht ungern gesehen sein. Der rühmlichst bekannte Verfasser hat die niemals ihr Interesse verlierende Frage von der Bewohnbarkeit, bezüglich von dem Bewohntsein der verschiedenen Himmelskörper seit mehr als zwanzig Jahren nicht bloss mit dem Scharfsinn eines trefflichen Beobachters und dem Fleisse eines sorgfältigen Sammlers verfolgt, er hat sie auch mit logischer Folgerichtigkeit zergliedert und mit rednerischem Talente einem grossem Leserkreise zugänglich gemacht. Von der Gunst der

Leser legen die verhältnismässig rasch aufeinander folgenden Auflagen das beste Zeugnis ab. Dabei hat der Verfasser es nicht versäumt, stets die verbessernde Hand an jede neue Auflage zu legen und die berechtigten Ausstellungen der Kritiker nach Möglichkeit zu berücksichtigen. So ist das Werk, das anfangs nur ein paar hundert Seiten umfasste, allmählich zum stattlichen gegenwärtigen Bande angewachsen.

Daß ein Buch wie das vorliegende die verschiedensten Beurteilungen erfahren hat und wohl auch in Zukunft noch erfahren wird, darf niemanden wundern. Gibt es doch kaum eine Frage, in der Vorurteile, Neigung, Geschmack und alle möglichen Nebenabsichten gelegentlicher Kritiker eine so große Rolle spielen, als in der gegenwärtigen. Die Widerlegung unberechtigter Einwürfe können wir ruhig dem gelehrten Verfasser überlassen, der, wenn er auch nicht gerade Fachmann in der Sternkunde ist, dennoch so umfassende, den Standpunkt eines blossen Dilettanten weit überragende Kenntnisse in dem von ihm behandelten Gebiete auf jeder Seite seines Buches an den Tag legt, daß mancher „Mann vom Fach“ ihn darum beneiden dürfte. Wenn daher jüngst ein wenig wohlwollender Beurteiler des Pohleschen Buches (in Natur und Offenbarung 1905, 500) sich dazu fortreißen ließ, dasselbe einfachhin eine „Diskreditierung der Astronomie und der Philosophie“ zu nennen, so können wir ein solches Urteil und dessen Veröffentlichung an solcher Stelle nur bedauern. Es mag ja immerhin einem Vertreter der gestrengen Sternkunde in etwas bedenklich erscheinen, die in der beobachtenden Astronomie so nebensächliche Frage von dem Bewohntsein der Himmelskörper zum Leitfaden einer populären Himmelskunde gewählt zu sehen; aber immerhin bleibt da wohl zu unterscheiden, ob dies im Sinne einer grundlegenden Wichtigkeit der Frage, oder vielmehr in der Absicht geschieht, dadurch das Interesse der weiteren Leserkreise auch bei der Darlegung trockener Forschungsergebnisse rege zu halten. Letzteres versteht Pohle in ausgezeichneter Weise, ersteres liegt ihm so fern, dass er an mehr als einer Stelle sich dagegen verwahrt; sagt er doch ausdrücklich bereits in der Vorrede (IX) zur zweiten Auflage:

„Es wird nicht nötig sein, zu bemerken, dass die fast das gesamte Gebiet der Astronomie umspannenden und in gewissem Sinne eine populäre Astronomie ersetzenden Erörterungen in ihrem sachlichen Werte unabhängig bleiben von der Stellung, die jemand in der Streitfrage über kosmisches Leben einnehmen zu sollen glaubt.“

In Bezug auf die Frage der Bewohnbarkeit der Himmelskörper befinden wir uns in einem Forschungsstadium ähnlich demjenigen, worin sich die Freunde und Gegner des sogenannten tychonischen Weltsystems befanden, bevor ein strenger Beweis für das kopernikanische System vorlag: Es fehlte auf der einen wie auf der andern Seite an durchschlagenden Gründen. So wäre kein Ende des Streites abzu-

sehen gewesen, wäre nicht endlich der lang ersehnte endgültige Beweis für das heliozentrische Weltsystem gefunden worden. Hoffen wir, dass auch in der vorliegenden Frage der Schlüssel einer endgültigen Lösung einmal gefunden werde. So lange dies nicht der Fall ist, mögen die Vertreter der verschiedenen Ansichten nach bestem Wissen und Vermögen ihr Scherflein dazu beitragen, eine solche Lösung vorzubereiten; nur hüte man sich dabei vor Uebertreibungen, vor Missachtung der Gegnergründe, vor einem gar zu beschränkten Gesichtskreise.

Alle diese Klippen wurden von Prof. Pohle unseres Erachtens glücklich umfahren, zumal in dieser neuesten Auflage. Er hat es verstanden, auch diejenigen für sein Thema zu gewinnen, die demselben vielleicht anfangs minder geneigt waren, zwar nicht in dem Sinne, als ob sie nach Durchlesung des interessanten Buches nun vollends von dem Bewohntsein anderer Himmelskörper überzeugt wären, wohl aber in dem andern, dass sie zugeben werden, dass die Sache doch nicht so unmöglich ist, wie manche behaupten möchten, ja dass sich für die positive Seite der Frage ansehnliche Wahrscheinlichkeitsgründe vorbringen lassen. Damit hat er der Wissenschaft und der Weiterentwicklung dieses Forschungsgegenstandes einen nicht zu verachtenden Dienst erwiesen. Besonders verdienen die letzten Kapitel: „Metaphysische Erwägungen zugunsten des ausserirdischen oder kosmischen Lebens“ und „die Mehrheit bewohnter Welten vor dem Richterstuhl des Christentums“ die volle Beachtung philosophisch und theologisch gebildeter Leser. Hier, in dieser einst so heiklen Frage trägt der Verf. nicht wenig dazu bei, einen durchaus befriedigenden und versöhnenden Gesichtskreis zwischen Glauben und Wissenschaft, zwischen Natur und Offenbarung zu eröffnen. Uebelwollende Beurteiler von übertrieben-prakticher Geistesrichtung, wie sie Pohle selbst nicht übel kennzeichnet, fürchten allerdings auch hier eine neue „Blamierung scholastischer Metaphysik“, übersehen aber, bei ihrem Uebereifer für das rein Tatsächliche, für das Räumlich-Gegebene und die sogenannten Dingobjekte, den augenfälligen Unterschied, wenn auch nicht gerade zwischen Bewohntheit und Bewohnbarkeit, so aber doch zwischen Bewohnbarkeit in einem Sinn und Bewohnbarkeit in einem anderen. Oder hätte etwa die unlängst angepriesene Schrift des Engländers Wallace „Des Menschen Stellung im Weltall“ (übersetzt von F. Heinemann, Berlin), die absolute Unmöglichkeit der Belebtheit anderer Welten dargetan, wenn er auch wirklich nachgewiesen hätte, dass sich in keiner anderen Welt die für uns auf Erden notwendigen „Lebenskonstanten“ vorfänden? Wer das behaupten wollte, dem könnte man zur Lesung empfehlen, was bereits Galilei in seinen bekannten Dialogen gegen solche unphilosophischen Schlussfolgerungen auseinandersetzt, wo er auf die Bewohnbarkeit des Mondes zu sprechen kommt, er weist darauf hin, dass etwaige

Mondbewohner möglicherweise mit einem vom menschlichen durchaus verschiedenen Organismus ausgestattet sein könnten. Betreffs solcher Bewohner, sagt der von den Gegnern der scholastischen Metaphysik besonders gefeierte Florentiner Gelehrte, befinden wir uns ungefähr in der Lage eines Wesens, das niemals in seinem Leben Wasser gesehen hat. Erzählte man einem solchen, dass es ausser der ihm bekannten festen Erde und der sie überwölbenden Atmosphäre noch ein anderes flüssiges Element gäbe, in welchem Tiere ohne Füsse und ohne Flügel nicht bloss ihr Leben fristen, sondern nach Herzenslust sich umhertummeln, und zwar nicht etwa bloss auf der Oberfläche, sondern im Innern des neuen Elementes; erzählte man ihm weiter, wie selbst Menschen auf der Oberfläche desselben wohnen, auf demselben mitsamt ihren Wohnungen sich mit Leichtigkeit von einer Weltgegend zur anderen begäben u. s. w., so würde ein solches Wesen gewiss grosse Mühe haben, so wunderlichen Dingen Glauben zu schenken.

Schreiber dieser Zeilen hat bei verschiedenen Gelegenheiten seinen eigenen Standpunkt in der vorliegenden Frage dargelegt, so z. B. in den Stimmen aus Maria Laach (1900, Heft 2 und 6) und noch neuerdings in seinen Elementi di Astronomia (Roma 1906, II 550—567). Da der Raum uns hier nicht gestattet, auf weitere Einzelheiten einzugehen, so verweisen wir auf das dort Gesagte; es genüge hier die Bemerkung, dass sich unsere Ausführungen so ziemlich mit denen von Prof. Pohle decken, mit dem einzigen unwesentlichen Unterschiede, dass wir die Sache vielleicht mit etwas mehr wissenschaftlicher Indifferenz darstellen, während bei Pohle allenthalben eine gewisse Begeisterung für die Belebtheit anderer Welten durchklingt. So etwas nimmt aber der einsichtige Leser gerne in den Kauf, und so können wir das schöne Buch der ferneren Gunst einer gebildeten Leserwelt nur bestens empfehlen.

Rom. **Adolf Müller S. J.**

Immanuel Hermann von Fichte und seine Gotteslehre. Von Carl Christoph Scherer. Wien 1902.

Der jüngere Fichte bedeutet die energische Reaktion gegen den durch Hegel herrschend gewordenen Pantheismus seiner Zeit. Der Menschengeist erwacht wieder zum Bewusstsein seiner Eigenpersönlichkeit und empört sich gegen den alles nivellierenden und jede Selbständigkeit des Geschöpfes vernichtenden Monismus. Die Persönlichkeit gilt nicht mehr als Schranke, sondern wird als höchste Vollkommenheit begriffen, und der Theismus, der die Persönlichkeit in Gott wie im Menschen anerkennt, heisst nun die einzig befriedigende Weltanschauung. Für die Wahrheit dieses Gedankens ist Fichte trotz heftiger Anfeindungen von

seiten der damaligen philosophischen Welt schon in seinen ersten Schriften eingetreten, für sie hat er sein ganzes Leben hindurch gekämpft. Er ist einer der entschiedensten, aber auch tiefsinnigsten Vertreter des Theismus. Und darin liegt, wie Scherer mit Recht betont, die Hauptbedeutung seiner Gedankenarbeit, dass sie zeigt, „wie ein selbständiger und vorurteilsfreier Denker zur Grundüberzeuguug der theistischen Weltanschauung sich hindurcharbeiten muß".

Deshalb ist das Werk, das wir hiermit anzeigen, und das dem Verfasser als Habilitationschrift an der Universität Würzburg gedient hat, als ein wirklich zeitgemässes zu begrüssen. Denn die heutige Zeitlage hat, wie Scherer treffend hervorhebt, in philosophischer Hinsicht Aehnlichkeit mit der, in die das Auftreten Fichtes fällt. Materialismus und Atheismus befriedigen nicht mehr. Die Probleme des Geistes sind wieder in den Vordergrund des Interesses getreten. Dafür ist aber um so heftiger der Streit zwischen der Weltanschauung des persönlichen und des unpersönlichen Geistes, zwischen Theismus und Pantheismus entbrannt. Dies ist der eigentliche philosophische Kampf der Gegenwart. Nun gilt in weiten Kreisen der Pantheismus als das tiefsinnigere System, der Theismus aber als veraltet und rückständig. Da ist es von besonderem Reiz, zu sehen, wie ein Denker, der aus den Kreisen der modernen Philosophie hervorgegangen ist, dazu kommt, im Theismus das Höhere zu schauen und zu ihm als der allein befriedigenden Weltanschauung sich durchzuringen. Es ist gut, dass unseren Zeitgenossen dieses Bild vor Augen geführt wird.

Die Lektüre des Buches ist ein Genuss. Zum grossen Teile liegt das am Gegenstande selbst. Es ist ein Vergnügen, der tief gehenden und doch so klaren Spekulation Fichtes zu folgen. Aber der Verfasser hat doch auch sein Scherflein zum Erfolge beigetragen. Die Darstellung ist klar und übersichtlich, die Kritik, wo sie nötig wird, ruhig, sachlich und treffend. Die Polemik trifft hauptsächlich den Schöpfungsbegriff Fichtes. Die Schöpfung aus nichts ist Fichte ein widersinniger Begriff, die Welt ist aus Gott und existiert von Ewigkeit her in ihm, und zwar nicht nur als Idee, sondern als etwas Reales. Die Schöpfung besteht nur darin, dass sie aus dieser präexistenten Form in die Form der Räumlichkeit und Zeitlichkeit eingeht. Hier hat Fichte den reinen Theismus nicht festzuhalten vermocht: trotz seines entschiedenen Protestes gegen jede Hineinziehung Gottes in den Weltprozess und jeden Pantheismus kommt er diesem doch wieder nahe. Daher der Vorwurf des Semipantheismus, der gegen ihn erhoben wird. Wie Scherer ausführt, hat Fichte in späterer Zeit nur noch von einer idealen Präexistenz der Welt in Gott gesprochen, er hat es aber unterlassen, den Gedanken klar zu entwickeln und in seine letzten Konsequenzen hinein zu verfolgen. — Ganz einwandfrei ist also die Philosophie Fichtes nicht,

immerhin treten die Irrtümer gegen den bedeutenden Wahrheitsgehalt des Systems zurück. Jedem Suchenden bieten die Schriften Fichtes eine reiche Ausbeute für die theistische Weltanschauung. Dass er diesen Schatz gehoben hat, dafür gebührt dem Verfasser unser Dank.

Pelplin. **Dr. F. Sawicki.**

Immanuel Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 4 Aufl. Hggb. und mit einer Einleitung, drei Beilagen sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. (Philos. Bibl. Bd. 40.) Leipzig, Dürr. 1905. XLVIII, 208. Ungeb. ℳ 2.

Der Herausgeber — kein Neuling in der Ausgabe Kantscher Schriften — bietet hier einen Text, der auf einer genauen Vergleichung mit der Originalausgabe, der Akademieausgabe, der von B. Erdmann (1878) und K. Schulz (Reclam) beruht. Auch einige (37) neue Textverbesserungen werden versucht, und mit Vaihingers Blattversetzungshypothese wird Ernst gemacht. — Eine ausführliche Einleitung behandelt die Entstehungsgeschichte der Prolegomena und die auf sie bezüglichen Streitfragen zwischen Erdmann, E. Arnoldt, Vaihinger und Schöndörffer (auf Grund der Briefe Kants und Hamanns), die sich nun freilich ins Kleinliche und Unbedeutende zu verlieren drohen, wie z. B. die von B. Erdmann angestellte Vergleichung der verschiedenen Drucke der Originalausgabe, die, wie Erdmann selbst sagt, für den „inneren Bestand" des Werkes völlig nichtssagend ist. Weiterhin ist ein Ueberblick über den Gedankengang der Schrift und ein textphilologisches Exposé über die bisherigen Ausgaben und über Vaihingers Blattversetzungshypothese, der Vorländer zustimmt, beigegeben. — Drei Beilagen bringen „Eine Vorarbeit Kants zu seinen Prolegomenen", die Göttinger Rezension und den Briefwechsel zwischen Garve und Kant anlässlich dieser Rezension. Ein Personen- und Sachregister schliesst die handliche und besonders für seminaristische Zwecke recht brauchbare Ausgabe ab. Sie hätte gerade für letzteren Zweck an Wert noch erheblich gewonnen, wenn jeweils die Parallelstellen der Kr. d. r. V. fortlaufend notiert worden wären, und wenn bei wichtigen Punkten in Anmerkungen auf bestehende sachliche Kontroversen nebst ihrer Literatur verwiesen worden wäre.

Tübingen. **Dr. L. Baur.**

Der letzte Scholastiker. Von Dr. K. Krogh-Tonning. Eine Apologie. Freiburg, Herder. 1904. gr. 8°. VI, 227 ℳ 5.

Diese Schrift des norwegischen Konvertiten Dr. K. Krogh-Tonning liegt an und für sich ausserhalb des Besprechungsteiles des „Philosophischen Jahrbuches", da sie spezifisch theologischen bezw. dogmengeschichtlichen Inhalts ist. Der Verfasser bietet hier eine scharfsinnige und überzeugende Apologie der so viel angegriffenen Gnadenlehre des 15. Jahrhunderts, wie sie durch den angesehensten Scholastiker dieser Zeit, den Karthäuser Dionys Rickel, und durch die populär-aszetische Literatur des ausgehenden Mittelalters vertreten ist.

Doch trotz dieses spezifisch theologischen Inhaltes ist Krogh-Tonnings Buch auch für den Philosophen, den Philosophiehistoriker von Interesse, indem es ein farbenfrisches Bild der geistigen und geistlichen Physiognomie des 15. Jahrhunderts gibt. Dionys Rickel ist eine hochinteressante, auch von protestantischen Theologen, wie Zöckler, Moll u. a., bestgeschätzte Persönlichkeit. Er nimmt in seinen Schriften Stellung gegen die Auswüchse und Albernheiten der sinkenden Scholastik und schliesst sich enge an Thomas v. Aquin und die andern grossen Theologen der Hochscholastik an, deren Lehren er in seinem katenenartig angelegten Sentenzenkommentar zusammenstellt, abwägt und vergleicht. Er ist eine enzyklopädische Natur, ein Mann von damals einziger Belesenheit, von deutschem Forscherfleiss.

Möge dieses verdienstvolle Buch Krogh-Tonnings auch zu einer Untersuchung der philosophischen Anschauungen des „letzten Scholastikers" anregen. Die schöne Neuausgabe seiner Werke, die durch seine emsigen Ordensgenossen veranstaltet wird, erleichtert erheblich das Studium dieses grossen deutschen Theologen am Ausgange des Mittelalters.

Eichstätt. **Dr. Martin Grabmann.**

Christus Medicus? Ein Wort an die Kollegen und die akademisch Gebildeten überhaupt. Von Dr. K. Knur, approbierter Arzt. Freiburg, Herder. 1905. 74 S. ℳ 1.

Immer wieder sucht der Unglaube sich der Macht des Beweises für das Christentum aus den Wundern des Herrn dadurch zu entziehen, dass er die Krankenheilungen, die allerdings den grössten Teil seines übernatürlichen Eingreifens in die Natur ausmachen, als natürliche Heilungen darzustellen sucht. Die moderne, bereits weitverbreitete Behandlung verschiedener Krankheiten durch Hypnose, Suggestion bot dieser Wunderscheu ein willkommenes Mittel, um einen Schein der Wahrheit ihrer Ausflüchte zu erwecken. Nun kann ja jeder vernünftige

Mensch leicht erkennen, dass Christus nicht als ein geschickter Hypnotiseur, sondern als der Herr über Leben und Tod, als Herr der lebenden und leblosen Natur uns in den Evangelien entgegentritt. Und doch ist es sehr zu begrüssen, wenn ein Arzt von Fach einmal jene Ausflüchte des Unglaubens mit den Mitteln strenger Wissenschaft prüft, die Krankheiten, welche Christus heilte, medizinisch untersucht, die Mittel herbeizieht, welche den Aerzten zur Heilung zu Gebote stehen usw. Dieser dankenswerten Aufgabe hat sich der Vf. vorliegender Schrift mit peinlichster Sorgfalt unterzogen und ist zu folgendem Resultate gelangt:

„1. Christus heilt Kranke auf ungewöhnliche Art."

„2. Er heilt solche, die wir nicht heilen."

„3. Er heilt auf einen Schlag solche, die wir nur langsam und mühsam heilen resp. bessern."

„4. Er setzt sich über das ganze hergebrachte medizinische Verfahren einfach hinweg."

„5. An Stelle dieser Methoden setzt er nicht etwa andere, sondern meistens nur seinen Willen, sein Gebot, in seltenen Fällen durch einige äussere Zeichen unterstützt, die aber zu der Heilwirkung in keinem kausalen Zusammenhange stehen."

„6. Christus gebärdet sich nicht wie ein Hypnotiseur. Er heilt Krankheiten, welche die Hypnose nicht heilt. Er hat keinen Vorteil von seinem therapeutischen Wirken."

„7. Christus betont das Wunderbare seiner Heilungen. Dieselben haben offenbar nur sekundäre Bedeutung, sind Zeugnisse für die messianische Sendung."

„8. Auch das Volk teilt diese Auffassung."

Ein sehr zwingender Beweis für die suggestive Einwirkung Christi auf die Kranken soll nach den Ungläubigen der Glaube sein, den Christus von den zu Heilenden fordert. Aber der Glaube, den er verlangt, ist der Glaube an seine messianische Sendung:

„Christus verlangt von den zu Heilenden den Glauben, das Vertrauen auf seine Macht. Es entspricht dies seiner messianischen Würde und macht ihn nicht zum Hypnotiseur. Auch sind die Krankheiten, die er heilt, so beschaffen, dass auch ein schrankenloses Vertrauen seitens des Befallenen zum Geheiltwerden nicht ausreicht. Auch die wirksamste Hypnose ist im Vergleiche zu den Krankenheilungen des Evangeliums eine Art Lächerlichkeit, wie ja auch das Gebaren eines modernen Hypnotiseurs im Vergleich zu der Hoheit des biblischen Berichtes über Christi Person den Eindruck widerlichster Karikatur hinterlässt."

In betreff der einzelnen von Christus geheilten Krankheiten müssen wir auf die interessante Diagnose des Vf.s im Original verweisen.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Herausgeg. von H. Ebbinghaus und W. A. Nagel. Leipzig, Barth. 1905.

40. Bd., Heft 1 und 2: A. Marty, Ueber Annahmen. S. 1. Zurückweisung der Meinongschen Annahmen als einer zwischen Vorstellen und Urteilen liegenden psychischen Tatsachengruppe. — **Gisela Alexander-Schäfer, Zur Frage über den zeitlichen Verlauf des Gedächtnisbildes für verschiedene Sinnesreize. S. 55.** Es wurde die Richtigkeit und Regelmässigkeit der Reproduktion eines durch Signal abgegrenzten Zeitintervalls für Gesicht, Gehör, Gefühl geprüft. Es ergab sich unter anderm: „Mehr weniger richtig (d. h. das angegebene Zeitintervall wurde während der ganzen Versuchsdauer mehr weniger genau eingehalten) sind: von 43 akustischen Versuchen 21, von 28 optischen Versuchen 1, von 14 taktilen Versuchen 1. . . . Das Gedächtnis für die Intervalle von je zwei gleichartigen Sinnesreizen zeigt sich darnach für die dem Gehörorgane mitgeteilten Reize besser als für die dem Auge oder Tastorgan übermittelten." — **A. Müller, Ueber den Einfluss der Blickrichtung auf die Gestalt des Himmelsgewölbes. S. 74.** Darüber werden wir eigens berichten in einer Besprechung des Sonderabdrucks.

3. Heft: R. Saxinger, Beiträge zur Lehre von der emotionalen Phantasie. S. 145. § 1. Die abstrakten Gefühle Ribots. § 2. Dispositionspsychologische Bemerkungen. § 3. Zur Charakterisierung der Phantasiebegehrungen. Weiterführung „der von Meinong erschlossenen Tatsachen der emotionalen Phantasie." — **St. Lorin, Untersuchungen über das periphere Sehen. S. 160.** Ein Beitrag zur Psychologie der Aufmerksamkeit. Der Satz von Helmholtz: „die Aufmerksamkeit sei ganz unabhängig von der Stellung der Akkommodation des Auges, überhaupt von einer bekannten Veränderung in uns an diesem Organe", wurde von W. Heinrich auf Grund unmittelbarer Messungen der Pupillengrösse und des Krümmungsradius der vorderen Linsenfläche bei seitlichem Sehen widerlegt. Er formuliert seine Ergebnisse: „1. Das Auge besitzt im allgemeinen die Fähigkeit, auf Entfernungen paraxial

liegende Objekte zu akkommodieren. 2. Die Akkommodation war in den beobachteten Fällen keine vollständige, sondern mit von der Lage des axial liegenden Fixierzeichens abhängig.“ Dagegen findet der Vf. durch seine Experimente: „Das Feld, auf welchem das seitlich gestellte Objekt erkannt wird, ist unabhängig von der Lage des Fixationszeichens.“ Ferner wurde „die eindeutige Beziehung der Einstellung der Linse zur Lage des paraxial aufgestellten Objektes bestätigt gefunden.“ Ferner: „Das Auge ist paraxial stark myopisch; die Myopie nimmt mit dem Winkel der paraxialen Aufstellung zu.“ „Die Akkommodationsbreite nimmt mit dem Winkel der paraxialen Aufstellung ab.“ „Man kann für jeden Zustand der Linse in der horizontalen Hauptebene eine Linie als Gesamtheit derjenigen Punkte ermitteln, welche mit der Retina als Lage der Bildpunkte konjugiert sind (die Akkommodationslinie). Zwei solcher Linien, deren eine der maximalen Abflachung, die andere der maximalen Krümmung der Linse entspricht, begrenzen den totalen Akkommodationsraum des Auges.“ „Die Grenzen des Akkommodationsraumes hängen von der Beschaffenheit des Auges ab“ (myopisch, hypermetropisch). „Stellt man in verschiedenen Punkten einer Akkommodationslinie axial und paraxial Objekte auf, so werden diese Objekte gleichzeitig am deutlichsten gesehen.“ Daraus ergeben sich einige psychologische Folgerungen. Es ist nun nicht mehr haltbar, die Aufmerksamkeit als eine rein zentrale Funktion aufzufassen, welche das eine in den Blickpunkt des Bewusstseins hebe, das andere fallen lasse. Nach Heinrich ist es der Mechanismus des Auges, der „verständlich macht, warum bei beliebiger Aufstellung der Objekte das deutliche Auftreten des peripher aufgestellten Objektes das zentral stehende undeutlich erscheinen lässt“. Der Vf. hat „überall die relativ deutlichste Erkennbarkeit der gleichzeitig zentral und peripher gestellten Objekte konstatiert“, nämlich durch die Akkommodationsfähigkeit des Auges: „alle in den einer Akkommodationslinie entsprechenden Punkten aufgestellten Objekte werden am ‚deutlichsten‘ gesehen.“ Auch die Frage nach dem „Umfang des Bewusstseins“ erhält eine neue Beleuchtung. Auf die bisher gestellte Frage, wie viel auf einmal im Blickpunkte des Bewusstseins sich finden kann, ist nunmehr zu antworten: „Alles, was die Bedingung des *optimum* der Einwirkung auf die Retina erfüllt, d. h. alles, was sich auf einer Akkommodationslinie befindet.“ — **W. Lohmann, Ueber den Wettstreit der Sehfelder und seine Bedeutung für das plastische Sehen. S. 187.** Der Wettstreit der Sehfelder wird für eine ungewöhnliche Erscheinung angesehen, die nur da eintrete, wenn die Eindrücke der beiden Augen so verschieden sind, dass sie sich nicht zur Anschauung eines körperlichen Objektes vereinigen lassen. Aber schon G. Wirth behauptete, dass der Wettstreit ein fortwährender ist. Vf. bestätigt dies durch kunstreiche Versuche. Es gibt nun mancherlei

Kriterien für die Tiefenwahrnehmung, aber „den gewöhnlich unbewusst erfolgenden Wettstreit der Sehfelder und die durch ihn bedingte scheinbare Parallaxe möchte ich als die Hauptbedingung des körperlichen Sehens auffassen.“ Damit glaubt der Vf. auch eine Brücke zwischen dem Nativismus und Empirismus geschlagen zu haben.

4. Heft: Cl. O. Taylor, Ueber das Verstehen von Worten und Sätzen. S. 225. „1. Für das Verständnis von Sätzen anschaulichen Inhaltes kann die Entwicklung anschaulicher Vorstellungen nützlich sein. 2. Die das Verständnis eines Textes von anschaulichem Inhalt erleichternden anschaulichen Vorstellungen treten in ihrer Häufigkeit zurück, je geläufiger die vom Text behandelten Gegenstände sind. 3. Das Verständnis von Sätzen unanschaulichen Inhaltes wird durch anschauliche Vorstellungen nicht erleichtert, sondern eher erschwert. 4. Die Bewusstseinslagen des Verstehens treten um so mehr zurück, je geläufiger uns ein Text ist. 5. Pausen, die nicht durch besondere Erlebnisse erfüllt sind, scheinen bisweilen für das Verständnis notwendig zu sein. 6. Der Einfluss des Zusammenhangs kann eine das Verständnis erleichternde Rolle spielen, ohne dass irgend welche erklärenden Erlebnisse als Zwischenglieder im Bewusstsein erscheinen.“ Damit scheint der Streit, ob die mit dem Worte auftretenden sinnlichen Bilder eine wesentliche oder rein zufällige Rolle spielen, einigermassen geschlichtet zu werden. — **G. H. Schneider, Die Orientierung der Brieftauben. S. 252.** Die sorgfältigen, mit Unterstützung des Preuss. Ministeriums angestellten Versuche ergaben, dass die Brieftauben keinen angeborenen Richtsinn haben. Junge Tauben finden selbst die nahe Heimat nur schwierig, wenn die Gegend ihnen fremd ist, und sie nicht unmittelbar dieselbe sehen; sie fliegen dann oft in ganz falscher Richtung, brauchen Tage, um zurückzukehren, oder verirren sich gänzlich. Sie fliegen immer zunächst der nächsten Häusergruppe zu, wenn dieselbe auch in entgegengesetzter Richtung liegt. Beim Feldern haben sie eben die Häuser zum Schlage zurückgeführt. Dies geschieht selbst dann, wenn am fernen Horizonte die Heimat sichtbar ist; sie haben ihren Blick noch nicht so weit zu erheben Gelegenheit gehabt; später fliegen sie direkt der fernen Heimat zu, kümmern sich nicht mehr um die nächste Umgebung, sondern steigen in regelmässigen Kreisen hoch in die Luft. Wenn ihre Heimat, wie gewöhnlich, im Tale liegt, fliegen sie dem nächsten Tale zu; darin fliegen sie auf- oder abwärts, verirren sich gänzlich. Wo viele Eisenwerke sind, fliegen sie in der Ferne jedem Rauch zu. Werden die Tauben von einem höheren Orte abgelassen, so orientieren sie sich leichter als im tiefen Tale. Werden sie transportiert, dass sie sich umsehen können, so erleichtert dies nicht ihre Orientierung, sondern erschwert sie: sie haben nämlich immer von der Höhe aus die Gegend gesehen. Klare Luft und Sonnenschein erleichtern ihnen sehr die Orientierung. Der Vf. unterscheidet

vier Situationen: 1⁰ Sie sehen die Umgebung der Heimat deutlich oder sind dafür abgerichtet. Hier fliegen sie nach kleinen Schleifen und Bogen fast in gerader Linie der Heimat zu. 2⁰ Sehen sie die Heimat nicht, sind sie noch nicht für die Richtung eingeübt, dann beschreiben sie unruhig unregelmässige Bahnen, höchstens Kreise, wenn sie schon einige Uebung haben. 3⁰ Zwei Dörfer haben eine gewisse Aehnlichkeit mit ihrer Heimat; dann pendeln sie lange zwischen beiden in sehr verwickelten Bahnen hin und her. 4⁰ Eine Häusergruppe ist der Heimat ähnlicher als eine zweite etwa in entgegengesetzter Richtung von ihr: dann werden die Schleifen, Bogen, Hacken immer geringer, je mehr sie sich vom fremden Orte entfernen und der Heimat nähern: die Sicherheit wächst. Wenn auch nicht trainierte Tauben die Heimat aus weiter Ferne einmal wiederfinden, so ist zu bedenken, „dass eine gute Taube jeden Tag ganz Deutschland einmal durchqueren kann, und diese guten Tauben oft nicht nur wochenlang, sondern monatelang nach der Heimat umhersuchen."

5. und 6. Heft: Literaturbericht. S. 305. — K. H. Schäfer, Bibliographie der psychophysiologischen Literatur des Jahres 1904. S. 321. Umfasst 2463 Nummern.

2] **Archiv für die gesamte Psychologie.** Herausgegeben von E. Meumann und W. Wirth. Leipzig, Engelmann. 1905.

6. Bd., 1. u. 2. Heft: Th. Lipps, Die Wege der Psychologie. S. 1. Vortrag, gehalten auf dem V. internationalen Psychologenkongress in Rom. Die Psychologie als reine Geisteswissenschaft „findet, nicht in der unmittelbaren Erfahrung, wohl aber auf dem Wege des Denkens, ein transzendentes Ich, das Ich an sich, das allen individuellen Ichen gegenübersteht, und für alle und zugleich, so weit es in ihnen ist, in allen eines und dasselbe ist." „Das individuelle Bewusstsein ist Erscheinung dieses Ich. Dies will sagen: Es ist dies Ich, so wie und so weit es im Individuum oder an dieser bestimmten Stelle der Welt, d. h. an diesem Punkte der Betätigung des transzendenten Ich, sich offenbart. Es ist der durch die Endlichkeit getrübte Strahl dieses einen Ich." — **A. Meinong, Ueber Urteilsgefühle: was sie sind und was sie nicht sind. S. 22.** Lipps will den Ausdruck „Urteilsgefühl" beseitigt wissen. Aber Freude und Leid sind wirkliche Urteilsgefühle. „Es ist dem Freudegefühl wesentlich, ein Urteil zur psychologischen Voraussetzung zu haben, was etwa von der Sinnenlust an einer Geruchsempfindung oder auch von dem Wohlgefallen an einer Melodie sicher nicht zu sagen wäre." — **M. Wertheimer, Experimentelle Untersuchungen zur Tatbestandsdiagnostik. S. 59.** Es sind bereits verschiedene experimentelle Methoden angewandt worden, die unterscheiden sollten, ob jemand von

einem bestimmten Tatbestande, z. B. einem Verbrechen, weiss. Vf. prüft diese Methoden und findet sie nicht aussichtslos. „Als Bedingungen, die die (zeitliche und qualitative) Abnormität der kritischen Reaktionen begründen, sind anzusehen: 1. die assoziativen, 2. die Wirksamkeit von Perseveration und Einstellung, 3. Willens- und Gefühlsphänomene.“ — **O. Kohnstamm, Intelligenz und Anpassung. S. 132.** „Entwurf zu einer biologischen Darstellung der seelischen Vorgänge.“ „Vf. ist von dem Bestreben geleitet, die psychologischen Begriffe derart umzuformen, dass sie den allgemein biologischen und physiologischen Begriffen kommensurabel werden (‚physiologische Transponierung‘).“ — **H. Hielscher, Völker- und individualpsychologische Untersuchungen zur älteren griechischen Philosophie. S. 141. — W. Peters, Der fünfte internationale Psychologenkongress in Rom (26. bis 30. April 1905). S. 241.** — Referate: E. Dürr, Beiträge zur Erkenntnispsychologie in der erkenntnistheoretischen und psychologischen Literatur der Jahre 1902—1904.

3. Heft: W. Ament, Ein Fall von Ueberlegung beim Hund? S. 249. Der Hund des Vf.s leckte das Eis vom Fenster weg, um hinaussehen zu können, wie er gewöhnt war. Das beweist Ueberlegung, ja Schliessen und einen bloss graduellen Unterschied vom Menschen. — **J. Segal, Die bewusste Selbsttäuschung als Kern des ästhetischen Geniessens. S. 254.** Der Vf. widerlegt die Langesche Aesthetik. Sie leidet an methodologischen Fehlern. Daraus, dass wir uns enttäuscht fühlen, wenn wir bei Wachsfiguren, Panoramen, Kinematoskopen die Täuschung gegen unseren Willen entdecken, folgt nicht, dass die Täuschung bei der Lust gewollt ist. Die Theorie leidet an einem inneren Widerspruch. Je grösser die Täuschung, desto grösser muss die Lust sein. Das trifft nicht zu. Lange sucht sich, aber vergeblich, durch illusionsstörende Momente zu helfen. Es muss doch auch der psychische Inhalt beim Kunstgenuss berücksichtigt werden. — **E. Dürr, Zur Frage der Wertbestimmung. S. 271.** Auf psychologischem Wege wird eine Definition des Wertes versucht. „Wert ist alles, was mit einem Lustgefühl, Unwert alles, was mit einem Unlustgefühl verknüpft ist“ oder: „richtiger: Wert ist alles, wovon ein Lustgefühl abhängt“. Dann müssten aber auch alle Lustursachen Werte sein. Das ist kaum zu behaupten. „Also können wir sagen: diejenige Lustursache ist ein Wert, auf welche sich das Lustgefühl nach dem Zeugniss der inneren Erfahrung bezieht.“ — **F. Kiesow, Ueber einige geometrisch-optische Täuschungen. S. 289.** „Von zwei objektiv gleichen wagerechten Strecken, von denen die eine beiderseits frei ausläuft, die andere durch einen senkrechten Strich begrenzt ist.“ Ursachen sind die Augenbewegungen und ein „echter Kontrast“. Bei der Müller-Lyerschen Figur kann nicht, wie Wundt glaubt, der Kontrast allein wirken; es findet eine „relative

Hemmung der Augenbewegungen" statt. Die Lippssche Theorie setzt die Täuschung als gegeben voraus und beschreibt ihre Wirkungen, Wundt lehrt die Ursachen der Täuschungen. — **L. Botti, Ein Beitrag zur Kenntnis der variabelen geometrisch-optischen Streckentäuschungen. S. 306.** Wundt stellt die Regel auf: Die scheinbare Vergrösserung einer Strecke durch Teilung trifft nur dann allgemein zu, wenn sich die Teilung mehrfach wiederholt; die einmalige Teilung bewirkt das Gegenteil. Dagegen findet der Vf., dass die Regel nur dann Geltung hat, wenn die Teilung in der Mitte oder nahe bei der Mitte vorgenommen wird. Diese und andere „Versuche dürften somit einen neuen Beweis für die Tatsache erbracht haben, dass die Schätzung von Strecken mit der Art der Augenbewegungen aufs engste zusammenhängt." — **G. Störring, Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gefühl. S. 316.** Der Vf. unterscheidet Empfindungslust und Stimmungslust. Erstere erzeugte er durch einen angenehmen Geschmack, letztere durch Verschlucken der Süssigkeit. Erstere ist an die isolierte Geschmacksempfindung gebunden, letztere erfüllt den gesamten Bewusstseinsinhalt. Erstere erfährt während der Dauer des Versuchs eine Herabsetzung, letztere nicht, erstere wird vermindert durch dynamometrische Spannungsentwicklungen, letztere nicht. Bei Empfindungslust stieg, wie bei Zoneff und Meumann, die Frequenz der Atmung. Bei schwacher und mittlerer Lust verflacht sich die thorakale Atmung, bei starker vertieft sie sich. Bei der Stimmungslust vergrössert sich die Atmenfrequenz. Die Unlustkurven sind gegenüber den Kurven der Indifferenz und Lust charakterisiert durch die Verkleinerung des Quotienten $\frac{\text{Inspirationsdauer}}{\text{Exspirationsdauer}}$! Der Vf. stellte fest, dass die Unlust unmittelbar auf die Willenshandlung wirkt, nicht etwa die Lust an der Lösung der Unlust. Denn diese Lust trat oft erst ein mit der Willenshandlung, der Reaktion! — **F. Kiesow, Ueber sog. „freisteigende Vorstellungen" und plötzlich auftretende Aenderungen des Gemütszustandes. S. 357.** Es konnte fast in allen Fällen, wo freie Reproduktion vorzuliegen schien, die Assoziation durch Mittelglieder nachgewiesen werden. Darum „keine Reproduktion ohne Assoziation". Auch die plötzlichen Aenderungen des Gemütszustandes sind psychisch verursacht. Die Mittelglieder sind nicht unbewusst, sondern unbemerkt, nur „dunkel perzipiert.". — **W. Ament, Das Projekt eines Kongresses für Kinderkunde, Kindererziehung und Jugendfürsorge. S. 391.** Aus der Abhandlung mit gleichem Titel in der Zeitschrift „Die experimentelle Pädagogik" I. Bd. 1905.

4. Heft: A. Kirschmann, Normale und anormale Farbensysteme. Verkehrt ist es, „physikalische und physiologische Hypothesen, insbesondere die Spektralbetrachtung und die Komponententheorien den Farbentheorien zugrunde zu legen." „Die Theorie eines normalen oder

anormalen Systems der Licht- und Farbenempfindungen sollte daher sozusagen eine Formel sein, die alle tatsächlichen und möglichen Beziehungen zwischen den Empfindungen als Funktion der drei Variabelen (Intensität, Farbenton und Sättigung) darstellt." Es gibt nur drei Systeme: achromatisches, dichromatisches mit antagonistischen Qualitäten, polychromatisches, kein trichromatisches. Der Vf. stellt durch einen Doppelkegel den Farbenkörper dar, indem er den Wundtschen Farbenkegel etwas modifiziert. — **A. Lehmann, Beiträge zur Psychodynamik der Gewichtempfindungen. S. 425.** Der Fechnersche negative Zeitfehler, die anormale Differenz und die typischen Differenzen im Gebiete der Schallempfindungen sind sämtlich Folgen der Bahnung. Diese Fehler werden sich darum auf allen Sinnesgebieten zwischen kurz auf einanderfolgenden Empfindungen geltend machen. Tatsächlich treten sie bei Gewichthebungen auf. Die Experimente sollen dartun, ob die Bahnung die Ursache der Fehler sei. Die Resultate der Konstanzmethode und der Grenzmethode, welche die Vergleichsreize überschätzt, stimmen nicht überein, „einfach weil die regellose Reihenfolge der Vergleichsreihe im ersteren Falle es zur Unmöglichkeit machte, dass die motorische Innervation sich den Vergleichsreizen anpassen kann, während dies im letzteren Falle ohne Schwierigkeit stattfindet. Aus den wenigen bis jetzt vorliegenden (differenzialpsychologischen) Untersuchungen geht schon hervor, dass die Stärke der Bahnung individuell verschieden ist." „Bei unseren vorhergehenden Untersuchungen war stets die Voraussetzung, dass die Gewichte langsam ohne Ruck gehoben werden; in diesem Falle wird ein Gewicht um so grösser beurteilt, je grösser die Hubgeschwindigkeit ist. Bei der schnellen, ruckweisen Hebung dagegen wird ein Gewicht, der G. E. Müllerschen Theorie zufolge, um so kleiner beurteilt, je grösser die Hubgeschwindigkeit ist." — **P. Stern, Berichtigung. S. 500.** Gegen Dürrs Kritik der Schrift des Vf.s: „Das Problem der Gelegenheit".

3] **Psychologische Studien.** Herausgegeben von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1905.

1. Bd., 3. und 4. Heft: R. Bergemann, Reaktionen auf Schalleindrücke, nach der Methode der Häufigkeitskurven bearbeitet. S. 179. Während man früher durch Mittelziehungen die Reaktionsdauer bestimmte, wandte Alexiew die statische Methode, nach der Häufigkeit der Fälle, an und fand ganz andere Zeiten, als die offenbar mangelhaften des arithmetischen Mittels. Die Kurven der verkürzten Reaktion waren am regelmässigsten: Die Kurve steigt geradlinig bis zum Maximum auf und fällt von da ebenso ab. Bei der natürlichen Reaktionsreihe fand sich die Andeutung einer zweiten Spitze, bei der verlängerten (sensoriellen) sind zwei oder noch mehr Spitzen das gewöhnliche. Alexiew

erklärt dies durch die Kompliziertheit und Einfachheit der psychischen Prozesse bei den drei Verfahrungsweisen. Je mehr psychische Prozesse eingehen, desto mehr Schwankungen, so bei der sensoriellen Reaktion; bei der muskulären ist die Aufmerksamkeit am eindeutigsten gerichtet auf das Ende, darum keine Schwankungen. Aber es kommt auf die Begriffsbestimmung der natürlichen Reaktionsweise an. Vf. fand, „dass unter der natürlichen Reaktionsweise bei einigen Personen, hauptsächlich psychologisch unbefangenen, im Anfange der Versuche mittlere, späterhin aber jede von den beiden extremen Formen verstanden sein können, bei geübten Reagenten dagegen genau genommen nur mittlere, während die mit unterlaufenden extremen als solche erkannt und bezeichnet werden." Die Experimente weisen nach, „dass sich durch hinreichende Uebung jede Reaktionsform unzweideutig ausbilden lässt, so dass sich für sie also eine eingipflige Kurve als Abbild ergibt, und dass eine mehrzackige Kurve entstanden zu denken ist durch Uebereinanderlagerung einfacher Kurven." Die niedrigste natürliche Reaktionszeit betrug 806, muskuläre 906, sensorielle 116, die höchste natürliche 1306, muskuläre 110, sensorielle 1206, freilich auf verschiedene Personen bezogen. — **St. Kobylecki, Ueber die Wahrnehmbarkeit plötzlicher Druckänderungen. S. 319.** „Die Hauptresultate betreffs der Veränderungsschwellen sind die folgenden: 1. Eine Versuchsreihe bei einem gegebenen Normalreiz unter gewissen Versuchsbedingungen ergibt im allgemeinen vier verschiedene Veränderungsschwellen, deren kleinste die Veränderungsschwelle bei objektiver Druckzunahme ist. Die grösste von allen vier Schwellen ist die Abnahmeschwelle; die Veränderungsschwelle bei objektiver Druckabnahme ist grösser als die Zunahme-, kleiner als die Abnahmeschwelle." „2. Bei allen Versuchspersonen lässt sich ein merkliches Abnehmen der vier Schwellen unter dem Einfluss der Uebung konstatieren." „3. Im allgemeinen erhält man für jede Schwelle bei einem und demselben Normalreiz und bei derselben Modifikation der Versuchsreihe bei den verschiedenen Versuchspersonen im Durchschnitt nicht sehr verschiedene Werte." „Die plötzliche Druckveränderung kann entweder a. gar nicht gemerkt werden, wahrgenommen werden; oder b. sie wird als eine Druckzunahme; oder c. als eine Druckabnahme erkannt; oder endlich d. sie wird nur als eine Veränderung wahrgenommen, gleichviel ob sie objektiv eine Druckzunahme oder Druckabnahme war." „Die Wahrnehmung einer Veränderung als solcher ist ein einfacher psychischer Vorgang, der sich weiter nicht analysieren lässt." Das „Uebergangszeichen" von W. Stern wird damit hinfällig, und die Behauptung von M. Meyer, die Veränderung sei eine blosse Abstraktion, ohne Richtung derselben könne sie nicht wahrgenommen werden. Gegenstand des Vermehrungs- und Verminderungsurteils sind die Reizminderungen, geschätzt und erkannt nach den inneren Erlebnissen. Bei dem richtungs-

losen Veränderungsurteil kann auch der Bewusstseinszustand als verändert aufgefasst werden.

5. und 6. Heft: F. Krüger, Die Theorie in der Konsonanz. S. 305. Gegen Stumpf und Lipps, die des Vf.s Konsonanztheorie aus den Differenztönen angegriffen. Bei beiden findet sich eine „falsche Objektivierung der Verdinglichung der psychologischen Begriffe." So „begnügt sich St. nicht selten, und durchgängig gerade in den gegen meine Theorie gerichteten Ausführungen, mit dem undifferenzierten (überall gleichen), wenig analysierten und nahezu substanziell gewordenen Konsonanzbegriff." „Er setzt überall als beinahe selbstverständlich voraus, dass zwei Töne von gleichem Schwingungsverhältnis (2 : 3, 4 : 5, 8 : 13) für die Wahrnehmung in ihrem Konsonanzcharakter unverändert bleiben" . . . „Auf grund meiner eigenen Erfahrungen bestreite ich auf das entschiedenste diese Ansicht, so viele Anhänger sie zählen mag. Sie wird von den meisten meines Erachtens nur unkritisch nachgesprochen." „Stumpf unterscheidet nicht hinreichend die Konsonanz vom Intervallurteil." Lipps geht hierin noch weiter. Schon seine Fragestellung ist „eine vorkritische, schiefe und irreführende". „Es heisst ein dogmatisches Identitätsvorurteil und die dinghaft hypostasierende Betrachtungsweise schon in die Fragestellung hineintragen, wenn L. erklärt: Jenes ‚Gemeinsame' müsse ‚einen gemeinsamen Grund haben, es muss eine Tatsache aufgezeigt werden, unter deren Voraussetzung allemal ein wie auch immer modifiziertes Bewusstsein der Konsonanz sich einstellt'." Dieser Grund liegt nach L. in dem „Gesetz" der Uebereinstimmung unbewusster seelischer Erregungen. Aber dieses Gesetz wird von den selbständigen Psychologen fast einstimmig abgelehnt; das Unbewusste wird darum von ihm nur mehr ins Physiologische gerückt. — Viel zu wenig wird von den Psychologen noch die Wirkung der Assimilation berücksichtigt, d. h. jede Beeinflussung eines gegenwärtigen Erlebnisses durch die nicht unterschiedenen (d. h. nicht gesondert für sich wahrgenommenen) Nachwirkungen früherer Erlebnisse . . . Wir haben es hier mit einer Hauptform des psychischen Geschehens zu tun. Jeder Moment des normalen psychischen Geschehens, jedes konkrete Erlebnis des entwickelten Bewusstseins ist, im angegebenen Sinne, assimilativ bestimmt." Damit hängt z. T. die „Ausgleichung" zusammen, die zwischen irgend welchen Elementen eines Gesamtbewusstseinsinhaltes stattfindet, gleichviel ob dabei Nachwirkungen früherer Erlebnisse beteiligt sind oder nicht, gleichviel ferner, ob es zu einer vollständigen Verschmelzung kommt; weil der Prozess unbewusst vor sich geht, kann man sie „resultative Ausgleichung" nennen. Daraus erklärt sich die fast „ausschliessliche Herrschaft unseres Intervallsystems über das gesamte musikalische Bewusstsein". Stumpf hat nun seinen Verschmelzungsbegriff selbst zu ergänzen sich gezwungen gesehen, er operiert noch mit dem „Reinheitsgefühl",

wobei er freilich den Begriff des Gefühles sehr erweitert. Die Kritiker der „assoziativen Momente“ in der Konsonanztheorie haben die Assoziation verdinglicht, während er doch nur damit den assimilativen Charakter der betreffenden Gesamterlebnisse bezeichnen wollte. — **C. Spearmann, Die Normaltäuschungen in der Lagewahrnehmung. S. 388.** Nach eingehender Kritik der bisherigen Experimente kommt der Vf. durch die seinigen zu folgenden Ergebnissen: „1. Die räumlichen Orientierungen gliedern sich in drei Fundamentalklassen, die vielleicht am bequemsten als Raum-, Orts- und Lagewahrnehmung zu bezeichnen sind und die sukzessive Entwicklungsstufen darstellen. Die herkömmlichen Lokalisationsversuche, aus den ursprünglichen Arbeiten von Volkmann und Weber herübergenommen, beruhen auf komplexen Kombinationen dieser drei Klassen; deshalb sind sie mehrdeutig und unzweckmässig. Die Ortswahrnehmung geht auf die Stelle des Körpers, die Lagewahrnehmung auf den Raum überhaupt (die folgenden Hauptergebnisse 2 bis 6 beziehen sich auf die reine Lagewahrnehmung). 2. Jede Lagewahrnehmung gründet sich auf eine ganze Kette von Teilbestimmungen; einige davon dienen zur Orientierung innerhalb der zwischen den Gelenken liegenden Körperteile („segmentale“), die andern sind eine Funktion der Gelenkwinkel („artikulare“); sie alle wirken im Sinne eines Polarkoordinatensystems zusammen. 3. Die segmentalen Teilbestimmungen bewirken die Täuschung, dass mehrere auf verschiedenen Stellen eines Gliedes nacheinander vollzogene Lokalisationen die Tendenz haben, das gemeinsame Zentrum zu bevorzugen („zentripetales Gesetz“). 4. Auch jede artikulare Teilbestimmung erzeugt eine Täuschung, und zwar derart, dass die Abweichung vom häufigsten Gelenkwinkel unterschätzt wird. Meistens ist diese allgemeine Täuschung durch einen zentralen kompensatorischen Vorstellungsfaktor mehr oder weniger vollständig ausgeglichen; letzterer aber wird durch Konzentration der Aufmerksamkeit verdrängt, und dann kann die Täuschung eine Grösse von mehr als 15 cm (Mittelwert für eine Person) erlangen („Unterschätzungsgesetz“). 5. Durch Konzentration der Aufmerksamkeit können nicht nur dieser kompensatorische Faktor, sondern auch einige der ursprünglich konstituierenden segmentalen Teilbestimmungen (vgl. 2) gehemmt werden; auf solche Weise kann das Glied eine scheinbare Verkürzung bis um 40 cm erleiden, welche der bekannten nach Amputation entstehenden Verkleinerung vollkommen analog ist ... 6. Die Bewegung des Gliedes kann die Unterschätzungstäuschung sehr herabsetzen, sonst aber die Lokalisationsfeinheit nicht erhöhen. 7. Die zentripetale und die unterschätzende, sowie auch sämtliche bisher entdeckten Lokalisationstäuschungen, sind im Grunde ein und derselbe Vorgang. Dieser stellt eine sehr wichtige und eigenartige Assoziationserscheinung dar, die man treffend als ‚Ausgleichung‘ bezeichnet hat; sie beherrscht nicht nur

die Lokalisationsvorgänge, sondern auch das ganze Gebiet der Raum- sowie der Zeitvorstellungen; ausser in die extensiven greift sie auch in die qualitativen ein; selbst in den höchsten geistigen Tätigkeiten scheint sie nicht minder bedeutungsvoll als ihr vielgenanntes Gegenstück, der Kontrast, zu sein." — **W. Wundt, Die dioptrischen Metamorphopsien und ihre Ausgleichung. S. 494.** Die Bedenken, welche Lipps gegen die Augenbewegungstheorie vorbringt, sind gegenstandslos, da Wundt ausser den Augenbewegungen auch die komplexen Lokalzeichen annimmt, welche beide zusammenwirken müssen. Dies wird klar bewiesen durch die Ausgleichung der vermittelst prismatischer Brillen bewirkten Metamorphopsien.

4] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Herausgegeben von L. Busse. Leipzig, Voigtländer. 1905.

127. Bd., 1. Heft: H. Siebeck, Ueber musikalische Einfühlung. S. 1. Zur ästhetischen Auffassung eines Dinges oder Vorganges gehört, dass zwei Momente wenigstens annähernd im Gleichgewicht sind: das Anmuten in der Richtung von Lust und Unlust und „die Auffassung und Zusammenfassung der in ihm gegebenen Bestandteile und Verhältnisse, wodurch uns das Wahrgenommene als ein bestimmt charakterisierter Gegenstand erscheint; also ein gefühlsmässiges und ein gegenständliches Moment." „Man hat dann immer eine bestimmte Gestaltqualität in unmittelbarer Verbindung mit einer bestimmten Gefühlsfärbung. Dadurch erst ist die Möglichkeit gegeben, das Wahrgenommene als Analogon eines Beseelten, oder wie man diesen Tatbestand sonst bezeichnen will, aufzufassen, mit einem jetzt gebräuchlichen Worte: die Möglichkeit der Einfühlung. Die Gesamtwirkung jener beiden Momente gibt die Stimmung. „Die Stimmung ist nicht die Folge der Einfühlung, sondern ihre Bedingung, und die Einfühlung selbst beruht nicht eigentlich darauf, dass wir uns in den Gegenstand, sondern darauf, dass wir den Gegenstand sozusagen in uns hineinfühlen, d. h. dass wir mit der Vorstellung seines Inhaltes das oben als Stimmung Bezeichnete in uns erleben. Vermittelst der Stimmung wird der Gegenstand ein Moment unseres eigenen Gefühlszustandes; er hört auf, dieses oder jenes Ding für uns zu sein, und wird ein bestimmter Wert unseres eigenen Gefühlslebens. Sofern er nun aber doch nicht umhin kann, den Charakter des Aeusseren, eines Aussendinges zu behalten, erscheint dieses Aeussere als ein Durchseeltes und wird dadurch ein Symbol des Persönlichen." Auf die Musik angewandt bestimmt sich dieser Begriff der Einfühlung so: „In eine Anzahl und Folge von teils gleichzeitig, teils nacheinander gegebenen Tönen mit Melodie, Harmonie und Rhythmus fühlen wir, wie wir sagen, mehr oder weniger bestimmte

seelische Inhalte hinein und erfahren so darin ein Stück, d. h. ein Abbild, eigenen Gemütslebens, und zwar unbeeinflusst von den Zufälligkeiten des wirklichen Lebens, daher in einer Art idealer Reinheit sich abspielend und in der Abfolge der Zustände harmonisch eins aus dem andern sich entwickelnd. So wird uns das Musikstück zu einem idealisierten *analogon personalitatis*." „Dasjenige, was auf grund des Gleichgewichtes dieser beiden Momente (das gefühlsmässige und objektive) im Reiche der Töne vermittelst der dadurch bedingten Stimmung zur Einfühlung gelangt, ist das Bild von Wesen, Eigenart und Wert unserer Gefühlswelt selbst." — **K. Andresen, Zur Begründung des Theismus. S. 18.** Korwan hatte in Bd. 126, Heft 1 dieser Zeitschrift die Angriffe des Vf.s auf Ed. v. Hartmann in seiner jesuzentrischen Weltreligion zu widerlegen unternommen. Gegen ihn richtet sich dieser Aufsatz. — **W. Pailler, Das Raumproblem. S. 34.** „Eine unparteiische Kritik der „Vorlesungen über Lindemanns Geometrie" von Clebsch. 1876. Auch die Metageometriker stützen sich auf den Euklidischen Raum unserer Anschauung; z. B.: „Beim Aufbau der nichteuklidischen Geometrie wird die Voraussetzung gemacht, ‚dass sich jede gerade Linie durch Drehung um einen ihrer Punkte mit sich in Lage und Richtung zur Deckung bringen lasse'. Mit welchem Rechte entnimmt man solche oder ähnliche Voraussetzungen unserer Anschauung, wenn ihr verwehrt wird, beliebige Kreise als möglich zu denken, wodurch das Parallelenaxiom Euklids bereits erwiesen würde." „Es fuhrt die analytische Geometrie zu der analytischen Tatsache, dass alle unendlich fernen Punkte der Ebene auf einer unendlich fernen geraden Linie liegen (was die Gültigkeit der euklidischen Geometrie erweisen würde), und eben diese Tatsache wird dazu benutzt, den Sätzen der projektierten Geometrie (von der man zum Aufbau der nichteuklidischen Geometrie ausgeht) allgemeine Gültigkeit zu geben." „Der euklidische Raum ist nach Ansicht der Metageometriker ein Grenzfall und besitzt z. B. als Teil (!) eines Raumes von vier Dimensionen Existenz. Da aber die Gültigkeit des euklidischen Raumes allgemein erwiesen ist, sobald sie nur in einem Falle zugegeben wird, so würde damit die nichteuklidische Geometrie hinfällig" . . . „Man sieht, jede Metawissenschaft ist mystisch." Der Vf. beweist nun positiv die fünfte Forderung Euklids, dass sich zwei Gerade schneiden müssen, welche mit einer dritten, sie schneidend, innere Winkel bilden, deren Summe kleiner als zwei Rechte beträgt. — **D. Pflaum, Bericht über die italienische philosophische Literatur der Jahre 1903 und 1904. S. 43.**

Novitätenschau.

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1905.

Zusammengestellt von
Prof. Dr. Jos. Pohle in Breslau, Prof. Dr. J. D. Schmitt
und
Prof. Dr. Ed. Hartmann, beide in Fulda.

NB. Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1904 an.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher der Philosophie.

Bernard, A., Leçons de philosophie. Logique, Morale, Métaphysique. t. II. Paris, Vic et Amat. 8. 505 p.

Eisler, R., Kritische Einführung in die Philosophie. Berlin, Mittler & Sohn. Lex. 8. VIII, 470 S. *M.* 7,50.

Flügel, O., Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. Historisch-kritisch dargestellt. 4., verb. Auflage. Cöthen, Schulze. gr. 8. XIII, 303 S. 1906. *M.* 4,50.

Gomperz, H., Weltanschauungslehre. S. unt. II, A.

Fornel, M. de, Métaphysique, ontologie et cosmologie. Paris, Delagrave 18. 144 p.

Hense, J., Grundzüge der philos. Propädeutik. Freiburg i. B. Herder. gr. 8. VIII, 37 S. *M.* 0,70.

Lehmann, R., Lehrbuch der philosophischen Propädeutik. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VI, 173 S. *M.* 4,50.

Lehmen, A., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. S. unt. III, A.

Hermann, E., Grundriß der Philosophie für höhere Schulen und zum Selbstunterricht. Lahr, Groß & Schauenberg. 8. VIII, 240 S.

Mercier, D., Curso de Filosofia, S. unt. II. A.

Mercier, D., Cours de philosophie. S. unt. VI.

Natorp, P., Philosophische Propädeutik. Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie

in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. Marburg, Elwert. gr. 8. 68 S. ℳ 1,20.

Paulsen, Fr., Einleitung in die Philosophie. 13. Auflage. Stuttgart, Cotta Nachf. gr. 8. XVIII, 466 S. ℳ 4,50.

Ranzoni, C., Dizionario di scienze filosofiche. Filosofia generale, Logica, Psicologia, Pedagogia, Etica, ecc. Milano, Hœpli. 18. 683 p. ℳ 6,50.

Sortais, G., Précis de philosophie scientifique et de philosophie morale. Paris, Lethielleux. 8. XVI, 603 p. *Fr.* 6.

Stöckl, A., Lehrbuch der Philosophie. Neubearbeitet von G. Wohlmuth. S. II, A.

Willmann, O., Philosophische Propädeutik. Für den Gymnasialunterricht und das Selbststudium. I. Tl. Logik. 2., verb. Auflage. gr. 8. IV, 134 S. ℳ 1,80.

Worms, R., Précis de philosophie. Paris, Hachette. 16. VIII, 404 p.

B. Philosophische Zeitschriften.

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle. Directeur: L. Laberthonnière. Paris, Bloud & Cie. Prix de l' abonnement: France: *Fr.* 20, Étranger: *Fr.* 22.

Annales des sciences psychiques. Recueil d' observations et d'expériences. Dirigé par Darieux. Paraissant tous les deux mois, 14me année. Paris, Alcan. *Fr.* 12.

Archives de Psychologie. Publiées par Th. Flournoy et Ed. Claparède. Tome IV, Nr. 14—16, Tome V, Nr. 17—18. Genève, Kündig. Paris, Lemoigne.

Archiv für die gesamte Psychologie. Unter Mitwirkung von H. Höffding, F. Jodl, A. Kirschmann, E. Kraepelin, O. Külpe, A. Lehmann, Th. Lipps, G. Martius, G. Störring und W. Wundt herausgegeben von E. Meumann und W. Wirth. Leipzig, Engelmann. Erscheint in Heften, deren vier einen Band von etwa 40 Bogen bilden.

Archiv für Philosophie in zwei Abteilungen, nämlich

Archiv für Geschichte der Philosophie. In Gemeinschaft mit W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp und E. Zeller herausgegeben von L. Stein. Bd. XVIII (Neue Folge Bd. XI), 1—4. Berlin, Reimer. gr. 8. ℳ 12.

Archiv für systematische Philosophie. Herausgegeben von W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp, L. Stein und E. Zeller. Neue Folge der philosophischen Monatshefte. Berlin, Reimer. gr. 8. Bd. XI, 1—4. ℳ 12.

Athenaeum. Szerkeszti Dr. Pauer, Budapest. 8. 4 Hefte.

Bölcseleti Folyóirat (Philosophische Blätter). Scerkeszti és kiadja Dr. Kiss. gr. 8. 4 Hefte. Budapest. *Fl.* 5.

Bulletin de la Société française de Philosophie. Administrateur: M. X. Léon. 5e année. Chaque année 8 numéros. *Fr.* 8 (Union postale *Fr.* 10).

Il nuovo risorgimento. Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali. Torino, Bocca. Anno XIV. 12 Hefte.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Herausgegeben von E. Commer. Paderborn, Schöningh. 19. Jahrg. 4 Hefte. gr. 8. *M.* 9.

Journal de Psychologie normale et pathologique. Dirigé par P. Ianet et G. Dumas. IIe année. Paris, Alcan. Paraît tous les deux mois. Un an *Fr.* 14.

Journal für Psychologie und Neurologie. Herausgegeben von A. Forel und O. Vogt. Redigiert von K. Brodmann. Leipzig, Barth. In zwanglosen Heften erscheinend. 6 Hefte bilden einen Band, der 20 *M.* kostet.

Kantstudien. Philosophische Zeitschrift. Herausgegeben von H. Vaihinger. 10. Band. Hamburg, Voss. *M.* 12.

L' année philosophique. Publiée sous la direction de F. Pillon. 15e année. 1904. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

L' année psychologique. Publiée par A. Binet avec la collaboration de H. Beaunis et Th. Ribot. 11e année. 1904. Paris, Masson. 8. 693 p. *Fr.* 15.

L' année sociologique. Périodique annuel, publié sous la direction de E. Durkheim. 8e année (1903—1904). Paris, Alcan. 8. 664 p. *Fr.* 12.

La nuova scienza. Dir. da E. Caporali. Anno XXII. 4 Hefte.

La philosophie de l' avenir. Revue de Socialisme rationel, paraissant tous les deux mois. Fondée par F. Borde. Bruxelles, Manceau. 8. *Fr.* 6.

Leonardo. Rivista d'idee. Anno III. 12 Hefte. Firenze. *Lire* 5.

L' index philosophique. Par N. Vaschide. Publication annuelle de la Revue de Philosophie. IIIe année (1904). Paris, Naud. gr. 8. 350 p. *Fr.* 10.

Mind. A quaterly Review of Psychologie and Philosophy. Edited by G. Cr. Robertson. Vol. XXX. 4 Hefte. London, Williams and Norgate. Jährlich $ 12.

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft, unter Mitwirkung von J. Pohle und J. D. Schmitt herausgegeben von C. Gutberlet. XVIII. Jahrgang. 4 Hefte. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. *M.* 9.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. London, Williams and Norgate 8. $ 2/6.

Proceedings of the Society of psychical research. London · Trübner & Co.

Psychische Studien. Herausgegeben und redigiert von A. Aksakow. XXXIII. Jahrgang. Leipzig, Mutze. gr. 8. Halbjährlich ℳ 5.

Psychologische Studien. Herausgegeben von W. Wundt. Neue Folge der Philosophischen Studien. Leipzig, Engelmann.

Publications of the University of Pennsylvania. Philosophical Series, edited by G. St. Fullerton and J. Mc. Keen. Philadelphia, University of Pennsylvania, Press Publishers.

Rassegna critica di Filosofia, Scienze e Lettere. Fondata dal Prof. A. Angiulli. Anno XXIV. Nuova Serie. Direttori: G. A. Colozza et E. D. Marinis. 12 Hefte. Napoli. *Lire* 7.

Review of Theology and Philosophie. Edited by Allan Menzies. Edinburgh, Schultze & Co. Jearly Subscription 15 $

Revue de l'Hypnotisme et de la Psychologie physiologique. Dirigée par Bérillon. 12e anné. Paris.

Revue de Métaphysique et de Morale. Sécretaire de la Rédaction: X. Léon. Paraissant tous les deux mois. 13e année. Paris, Colin. gr. 8. Un an (6 numéros): *Fr.* 12. Union postale *Fr.* 15.

Revue de Philosophie. Directeur: É Peillaube. 6e année. Paraît tous les mois. Prix de l'abonnement: *Fr.* 20. Union postale *Fr.* 25.

Revue des ideés. Études de critique générale. Paraissant le Quince de chaque mois. Directeur: E. Dujardin. Prix du numéro *Fr.* 1.50. France un an *Fr.* 16. Union postale: *Fr.* 18. Administration: Paris, rue du Vingt-neuf Juillet 7.

Revue internationale de Psychologie comparative. Directeur: A. Mailloux. Editeurs: V. Giard et E. Brière. Paraît deux fois par mois. Paris, rue de Soufflot 16. *Fr.* 15. Union postale: *Fr.* 18.

Revue mensuelle de l'École d'Anthropologie de Paris. Dirigée par les professeurs de celle école. 13e anné. *Fr.* 10.

Revue Néo-Scolastique. Publiée par la société philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. Louvain, Institut supérieur de Philosophie. 12e année, 4 numéros. *Fr.* 10. Union postale *Fr.* 12.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger Paraît tous les mois. Directeur: Th. Ribot. 30e année. Paris, Alcan. gr. 8. *Fr.* 30. Pour l'Étrang. *Fr.* 33.

Revue thomiste. Paraît tous les deux mois. Directeur: R. P. Coconnier O. P. 13e année. Bureaux de la Revue: Paris, Faubourg St. Honoré 222. 6 numéros. *Fr.* 14.

Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia et alla Psicopatologia Publicata da G. C. Ferrari. Bologna. Esce ogni due mesi. L'abbonnamento annuo: *Lire* 8. Per l'Estero *Lire* 10.

Rivista Filosofica. Direttore: C. Cantoni. Pavia, Successori Bizzoni. 8. 2 vol. *Lire* 14.

Rivista italiana di Sociologia. Consiglio direttivo A. Bosco, G. Gavaglieri, G. Sergi, V. Tangorra, E. Tedeschi. Roma. Abbonamento annuo. Per l'Italia *Lire* 10 (Unione postale: *Lire* 15).

The American Journal of Psychology. Edited by G. Stanley Hall, E. C. Sanford and E. B. Titchener. Baltimore, Murrey. gr. 8. Jährlich 4 Hefte. $ 5.

The British Journal of Psychology. Edited by Warren and W. H. Rivers. Cambridge, University-Press.

The Jornal of comparative Neurology and Psychology. Editors: C. L. Herrick, C. J. Herrick, R. M. Yerkes. One volume of six numbers each year. The subscription price is $ 4 per year (to foreign Countries $ 4,30). Adress Subscriptions C. J. Herrick, Manager, Denison University. Granville, Ohio.

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. vol. II. Lancaster.

The Monist. Devoted to the etablishment and illustration of the principles of Monisme in Science, Philosophy, Religion and Sociology Chicago, Open Court. $ 2.

The Philosophical Review. Edited by J. G. Schurmann. Boston, Ginn & Co. Jährlich 6 Hefte. $ 3.

The Platonist. Edited by Th. Johnson. Vol. XXVI. Osceola Missouri. Jährlich 4 Hefte.

The Psychological Review. Edited by J. M. Baldwin, H. C. Warren. New-York, Macmillan. The Review is issued in two sections: the Article Section appears bimonthly, the Literary Section (Psychological Bulletin) appears on the fifteenth of each month. Annuel Subscription to Both Sections $ 4 (Postal Union $ 4,30).

In connection with the Review there is published annually:

The Psychological Index. The Index is issued in March. Index and Review $ 4,50 (Postal Union $ 4,85), Index alone 75 *Cents* (Postal Union 80 *Cents*).

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Gegründet von R. Avenarius. In Verbindung mit E. Mach und A. Riehl herausgegeben von P. Barth. 29. Jahrgang (Neue Folge IV). 4 Hefte. Leipzig, Reisland. ℳ 12.

Zeitschrift für immanente Philosophie. Unter Mitwirkung von W. Schuppe und R. v. Schubert-Soldern herausgegeben von B. R. Kaufmann. 4 Hefte. Berlin, Philos.-historischer Verlag. *M.* 10.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Herausgegeben von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, Beyer & Söhne. XII. Bd. 8. 6 Hefte. *M.* 6.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Vormals Fichte-Ulricische Zeitschrift. Im Verein mit H. Siebeck, J. Volkelt und R. Falckenberg herausgegeben und redigiert von L. Busse. 125. Bd. 12 Hefte. Leipzig, Voigtländer. Lex. 8. *M.* 6.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausgegeben von H. Ebbinghaus und W. Nagel. Hamburg und Leipzig, Barth. XXXVII. Bd. 6 Hefte. *M.* 15.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. Bd. XXXV. 4 Hefte. Leipzig, Friedrich. gr. 8. *M.* 12.

C. Sammelwerke und einzelne Werke berühmter Philosophen.

Aristoteles' Politics. Translated by B. Jowett. Clarendon, Press. 12^0. 355 p. *Sh.* 3/6.

Bacon, Francis, The Philosophical Works of. Edited by Robertson. 8^0. XX, 920. London, Routledge. *Sh.* 5.

Bahnsen, J., Wie ich wurde, was ich ward. Nebst anderen Stücken aus dem Nachlass des Philosophen herausgegeben von R. Louis. München, Müller. 8. LXXVII, 274 S. *M.* 8.

Böhme, J., Morgenröte im Aufgang. Von den drei Prinzipien. Vom dreifachen Leben. Herausgegeben und eingeleitet von Grabisch. München, Piper & Co. Kl. 8. XXII, 280 S. *M.* 3.

Borchardt, R., Das Gespräch über Formen, und Platons Lysis, deutsch. Leipzig, Zeitler. 8. 79 S. *M.* 2.50.

Carlyle, Th., Arbeiten und nicht verzweifeln. Auszüge aus seinen Werken. Deutsch von Kühn und A. Kretzschmar. 51—60. Taus. Düsseldorf, Langewischen. 8. 220 S. *M.* 1,80.

Chifford, N. K., Wahrhaftigkeit. (The ethics of belief.) Uebersetzt von G. v. Gizyoki. Mit einem Vorwort von G. v. Gizyoki. 2. Auflage. Fankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag. 8. 47 S. *M.* 0.60.

Comentaria in Aristotelem graeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae. Berlin, Reimer. Lex. 8. Vol. XIII. pars 2.: Philiponi in Aristotelis analytica priora commentaria. Ed. M. Wallies. XXXVII, 494 p. *M.* 20.

Vol. XVIII, pars 2.: Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium. Ed. A. Busse. XXIV, 236 p. ℳ 10.

*Darwin, C. R., La expresión de las emociones en el hombre y en los animales. Traduc. de E. Heras. 2 tomos. Valencia, Sempere y Comp. 8. 258, 239 p. *Pes.* 2,50.

Emerson, R. W., Seid fröhlich und weise. Eine Auswahl aus seinen Essays mit Einführung von W. Miessner. Jena, Diederichs. 8. XXIV, 207 S. ℳ 2.

Feuerbachs, L., Sämtliche Werke. Neu herausgegeben von W. Bolin und Fr. Jodl. 5 Bd. Pierre Bayle, Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. Neu herausgegeben und biographisch eingeleitet von W. Bolin. Stuttgart, Frommann. gr. 8. X, 436 S. ℳ 4.

Feuchtersleben, E. v., Aphorismen. Zusammengestellt von C. Schröder. Hannover, Tobies. 8. 87 S. ℳ 1.

Fichte, J. G., Dreizehn Vorlesungen, gehalten an der Universität Halle. Von F. Medicus. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VIII, 269 S. ℳ 3.

—, Ein Evangelium der Freiheit. Herausgegeben und eingeleitet von M. Riess. Jena, Diederichs. 8. XVIII, 316 S. ℳ 3.

Fries, J. Fr., Wissen, Glaube und Ahndung. Jena 1805. Neu hrsg. von L. Nelson. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 8. XVI, 327 S. ℳ 2,80.

Hamann J. G., Sibyllinische Blätter des Magus. Ausgewählt und eingeleitet von R. Unger. Jena, Diederichs. 8. XX, 146 S. ℳ 2.

Hamanniana, Neue Briefe und andere Dokumente. Erstmals hrsg. von H. Weber. München, Beck. Lex. 8. IX, 183 S. ℳ 10.

Hegel, G. W. F., Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In zweiter Auflage neu herausgegeben von G. Lasson. Leipzig, Dürr.

—, Religionsphilosophie. In gekürzter Form mit Einführung, Anmerkungen und Erläuterungen herausgegeben von A. Drews. Jena, Diederichs. gr. 8. LXXXVIII, 474. ℳ 13.

Hertling, G. v., Die Bekenntnisse des hl. Augustinus. Buch I—X. Ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen. Freiburg i. B., Herder. 16. VIII, 519 S. ℳ 2.30.

Hobbes, The Metaphysical System of Selected by M. W. Calkins. gr. 8°. London, Trübner & Co. *Sh.* 2.

Hume, David, Essays literary, moral and political. New ed. gr. 8°. 590 p. London, Roufledge. *Sh.* 3/6.

Hume, D., Dialoge über die natürliche Religion. Ueber Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele. Ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen von F. Paulsen. Leipzig, Dürr. 3. Aufl.

Kant, Imm., Was ist Aufklärung. Mit einer Einleitung von Fr. Jodl. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag, 8. 16 S. *M.* 0,40.

—, Educational Theory. Translated by E. F. Buchner. gr. 8. London, Lippincot.

—, Critique de la raison pure. Traduction par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Préface de A. Hannequin. Paris, Alcan. 8. XXIV, 676 p. *Fr.* 12.

—, Kritik der reinen Vernunft. 1. Auflage. Riga 1781. Anastatischer Neudruck. Gotha, Thienemann. 8. VII, XXIV, 856 S. *M.* 12.

—, Ethik und Religionsphilosophie. Ausgewählte Abschnitte aus: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kritik der praktischen Vernunft, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Herausgegeben von A. Messer. 1—5. Taus. Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 8. VII, 161 S. *M.* 2,50,

—, Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. 2. Auflage. Hrsg. und mit Einleitungen sowie Personen- und Sachregister versehen von K. Vorländer. Leipzig, Dürr.

—, Physische Geographie. 2. Auflage, Herausgegeben und mit einer Einleitung, Anmerkungen sowie einem Personen- und Sachregi ter versehen von P. Gedan. Leipzig, Dürr.

—, Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften. II. Bd. 1. Abt.: Werke 2. Bd. Vorkritische Schriften II. 1757—1777. Berlin, Reimer. gr. 8. VIII, 525 S. *M* 10.

—, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 4. Aufl., hrsg. von K. Vorländer. Leipzig, Dürr.

—, Por la paz perpetua. Traduc. de R. Montestruc. Barcelona, Sopena. 8. 125 p. *Pes.* 0,75.

Kierkegaard, S., Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833—1855 im Auszug. Aus dem Dänischen von H. Gottsched, Jena, Diederichs. 8. II, 200 S. *M.* 3.

Leibniz, Trois dialogues mystiques inédits. Fragments publiés avec une introduction par J. Baruzi. Extrait de la Revue de Métaph. et de Mor. Paris, Colin. 38 p.

Leopardi, G, Choix d'œuvres en prose. Traduction de l' italien, par M. Turiello. Paris, Perrin. 16. LVIII, 259 p.

Lichtenberg, G. C. Aus Lichtenbergs Korrespondenz. Hrsg. von E. Ebstein. Mit Bildern. Stuttgart, Enke. 8. VII, 107 S. *M* 2,40.

Lichtenberger, H., Friedrich Nietzsche, Aphorismes et fragments choisis. 3e éd. Paris, Alcan.

Littré, E., Positivisme. Traduc. Adldrich. Barcelona, Tip. „L'Avenç". 8. 135 p. *Pes.* 0,75.

Locke, John, Essay concerning Human Unterstandig. Selected by M. W. Calkins. 8. London.

Lotze, H., Der Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. II. Bd 4. Der Mensch. 5. Der Geist. 6. Der Weltlauf. 5. Aufl. Leipzig, Hirzel. 8. VI, 466 S. *M.* 8.

Lucian., Auswahl aus seinen Schriften. Hrsg. von J. E. v. Grotthuss. 2 Bde. Stuttgart, Greiner & Pfeifer. 8. V, 264 und V, 292 S. Je *M.* 2,50.

Marcus Aurelius, The Meditations of. Translated from the Greek by J. Collier. 12. London, Scott. *Sh.* 1.

Metaphysica Fratris Rogeri. O. F. M. De vitiis contractis in studio Theologiae (Opera hactenus inedita Rogeri Bacon). Edit by R. Steele. 8. London, De la More Press. *Sh.* 4/6.

Mill, John Stuart, A. System of. Logic Ratiocinative and Inductive New ed. gr. 8. 572 p. London, Routledge. *Sh.* 3/6.

—, Dissertations and Discussions. Series I. 12. 400 p. London, Routledge. *Sh.* 2.

—, Militarianism. 12. 136 p. London Routledge. *Sh.* 2.

Montaigne, in Auswahl. Herausgegeben von E. Meyer. 1—5. Taus. Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. V, 153 S. *M.* 2,50.

Musonii Rufi, C., Reliquiae. Edidit O. Hense. Leipzig, Teubner. kl. XXXVIII, 148 S. *M.* 3,20.

Nietzsche, F., Gesammelte Briefe. Band III. 2. Hälfte. Friedrich Nietzsches Briefwechsel mit H. v. Bülow, H. v. Senger, M. v. Meysenbug. Herausgegeben von E. Förster-Nietzsche und P. Gast. Berlin, Schuster & Löffler. 8. V, S. 331—671. *M.* 5.

—, La Gaya Ciencia. Traduc. por L. de Mantua. Madrid. Hernández. 4. 334 p. *Pes.* 6,50.

Novalis, Fragmente. Ausgewählt von H. Simon. München, Langen. kl. 8. 109 S. *M.* 2.

Original des pensées de Pascal, facsimilé du manuscrit français nº 9202 (f. fr. de la Bibliothèque Nationale). Texte imprimé en regard, avec introduction et notes par L. Brunschvicg. Paris, Hachette.

Pascal, Blaise, Gedanken. Uebersetzt und eingeleitet durch Br. v. Herber-Rohow. Mit Einführung von R. Eucken. 2 Bde. Jena, Diederichs. 8. XL, 170 u. 263 S. *M.* 6.

Pico della Mirandola, G., Ausgewählte Schriften. Uebersetzt und eingeleitet von A. Liebert. Jena, Diederichs. 8. 294 S. *M.* 8.

Plato, Republic. Books 1 and 2. Translated by G. H. Wells. gr. 8. London, Simpkin. *Sh.* 1/6.

—, Enthydemus. Revised Text by E. H. Gifford. gr. 8. London, Clarendon Press. *Sh.* 3/6.

—, Crito. Texts and Notes, Vocabulary and Translation. Edited by A. F. Watt. gr. 8. II, 96. London, Clive. *Sh.* 4/6.

Platonis, Opera. Edit. by J. Burnet. Tom. IV. (Oxford Classical Texts) gr. 8. Clarendon Press. *Sh.* 8/6.

Platons, Jon., Lysis, Charmides. Deutsch von R. Kassner. Jena, Diederichs. 8. 126 S. *M.* 2,50.

Plotin, Enneaden. In Auswahl übersetzt und eingeleitet von O. Kiefer. 2 Bde. Jena, Diederichs. XXIV, 289 u. II, 308 S. *M.* 14.

Romundt, H., Kants Kritik der reinen Vernunft. Abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte. Eine Vorübung für kritische Philosophie. Gotha, Thienemann. gr. 8. VII, 112 S. *M.* 2.

Rousseau, J. J., El contrato social. Traduc. por M. Doppelheim. Barcelona, Sopena. 8. 172 p. *Pes.* 0,75.

Shaftesbury, Untersuchung über die Tugend. Ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen von P. Ziertmann. Leipzig, Dürr.

Spencer, Herb., Instituciones domésticas. Traduc. de R. Montestruc. Barcelona, Sopena. 8. 220 p. *Pes.* 0,75.

—, Los primeros principios. Traduc. de J. A. Irueste. 3. edic. Madrid, Fé. 4. 495 p. *Pes.* 6,50.

Schlegels Fragmente und Ideen. Herausgegeben von F. Deibel. München, Pipel & Co. kl. 8. XXXV, 290 S. *M.* 3.

Schiller, Fr., Aesthetische Erziehung. Ausgewählt und eingeleitet von A. v. Gleichen-Russwurm. Jena, Diederichs, 8. 165 S. *M.* 2.

Schopenhauer, A., Écrivains et style. Trad. Dietrich. Paris, Alcan. 16. 189 p.

—, Parerga et Paralipomena. Traduction. A. Dietrich.Paris, Alcan, 16. 189 p.

—, Sämtliche Werke in 5 Bänden. Herausgegeben von E. Griesebach. 1. u. 2. Bd.: Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig, Insel-Verlag. kl. 8. 1453 S. *M.* 9.

Senecae, L. Annaei, Opera quae supersunt. Vol. I. Fasc. 1.: Dialogorum libros XII edidit E. Hermes. Leipzig, Teubner. 8. XX, 383 p. *M.* 3,20.

Seneca, The Morals of. A. Selection of his Prose. Edit. by W. Clode. 12. London, Scott. *Sh.* 1.

Spencer, Herbert, Education intellectual, moral and physical. New ed. gr. 8. VI, 238 p. London, Williams & Norgate. *Sh.* 2 6.

Spinoza, Baruch de., Ethik. Uebersetzt und mit einer Einleitung und einem Register versehen von O. Baensch. Leipzig, Dürr. 8. XXVI, 311 S. *M.* 3.

Spinoza, Benedicti de, Ethica ordine geometrico demonstrata. Ex editione operum quotquot reperta sunt, quam curaverant J. van Vloten et J. P. N. Land seorsum repetita. Haag, Nijhoff. Lex. 8. VII, 180 p. *M.* 3,50.

Stoicorum veterum fragmenta. Collegit J. ab Arnim. Vol. I.: Zeno et Zenonis discipuli. Leipzig, Teubner. Lex. 8. L, 142 p. *M.* 8.

Tolstoï, L., Oeuvres complètes. XIII. Articles pédagogiques. Trad. par J. W. Bienstock. Paris, Stock. 12.

Unterredungen mit Epiktet. Ausgewählt und ins Deutsche übertragen von J. Grabisch. Jena, Diederichs 8. 157 S. *M.* 3.

D. Philosophische Schriften vermischten Inhaltes.

Abhandlungen der Friesschen Schule. Neue Folge. Herausgegeben von G. Hessenberg, K. Kaiser und L. Nelson. 2. Heft. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. S. 191—392. Subskr. Pr. *M.* 4. Einzelpr. *M.* 4,80.

Adhémar, R. de, Le triple conflit. Science, philosophie, religion. Paris, Bloud & Co. 16. 64 p.

Adickes, E., Charakter und Weltanschauung. Akademische Antrittsrede. Tübingen, Mohr. 8. 46 S. *M.* 0,90.

Alfonso, N. R. de, Lo spiritismo secondo Shekespeare. Roma, Loescher. 47 p.

Amiels Tagebücher. Deutsch von Rosa Schapire. München, Piper & Co.

Amirchanjanz, A., Der Koran. Eine Apologie des Evangeliums. Gütersloh, Bertelsmann. 45 S. *M.* 1.

Apel, M., Kritische Anmerkungen zu „Häckels Welträtsel". Ein Kommentar für nachdenkliche Leser. 4., um ein Nachwort: „Häckels Lebenswunder" verm Aufl. Berlin, Skopnik. gr. 8. 47 S. *M.* 0,50.

Apollon und Dionysos. Ein Beitrag zur dualistischen Weltanschauung. Dem Andenken Otto Weiningers. Von Paul Friedrich. Berlin, Schröder. gr. 8. 26 S. *M.* 0,60.

Arndt, A., Betrachtungen zu einer Erneuerung unseres Lebens. Halle, Gebauer—Schwetschke, gr. 8. 126 S. *M.* 2,40.

Atkinson, W. W., Die neue Weltanschauung. Das Wesen der „Neuen Gedanken". Berlin, Psychol. Verlag. 8. 107 S. *M.* 5.

Auch eine Philosophie oder Religion? Aus dem Nachlasse des Frankfurter Mathematikers Dr . . . Hrsg. von Th. Poppe. Frankfurt a. M., Gebr. Knauer. gr. 8. X, 137 S. *M.* 1,50.

Aus den Tagen der Götterdämmerung. Aufzeichnungen eines Kämpfers. Berlin, Seemann Nachf. 8. 100 S. ℳ 2.

Baumann, J., Häckels Welträtsel nach ihren starken und ihren schwachen Seiten, mit einem Anhang über Häckels theologische Kritiker. 3. Auflage mit einem Nachwort über Häckels „Lebenswunder". Leipzig, Dieterich. 8. 120 S. ℳ 1,50.

Baylac, J., L'apologétique de M. Brunetière et l'utilisation du positivisme. Extrait de la Revue du Clergé français. Paris, Letouzet. 24 p.

Beilage, wissenschaftliche, zum 18. Jahresbericht (1905) der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. Vorträge: Arnim, H. v., Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit. — Ostwald, W., Energetische Theorie des Glücks. — Boltzmann, L., Ueber eine These Schopenhauers. — Benedikt, M., Menschen- und Tiergehirn. — Siegel, K., Ueber Raumvorstellung und Raumbegriff. Leipzig, Barth. gr. 8. 87 S. ℳ 2,40.

Belloni-Filippi, F., La Kâthaka-Upanisad tradotta in italiano. Pisa, Tipografia Orsolini-Prosperi.

Berthelot, M., Science et Libre-Pensée. Paris, Lévy.

Bethenod, P., Quelques observations sur le nouveau programme de philosophie. Paris, Vitte. 21 p.

Bettex, F., Symbole der Schöpfung. 7. u. 8. Tausend. Bielefeld, Velhagen u. Klasing. 8. VI, 466 S. ℳ 5.

Bibliographie der psycho-physiologischen Literatur des Jahres 1903. Mit Untersützung von H. C. Warren zusammengestellt von L. Hirschlaff. Leipzig, Barth. gr. 8. S. 337–472. ℳ 4.

Blomberg, H. v., Gedanken der Stille. Altenburg, St. Geibel. kl. 8. VIII, 247 S. ℳ 3.

Böhm, H., Aphorismen zur Betrachtung, Erbauung und Richtschnur im Leben. Wien, Amonesta. gr. 8. IV, 108 S. ℳ 3.

Bölsche, W., Der Sieg des Lebens. Stuttgart, Franckh. 8. 95 S. ℳ 1.

—, Naturgeheimnis. 1.—5. Tausend. Mit Buchornamenten von Anna Gramatyka. Jena, Diederichs. gr. 8. VIII, 311 S. ℳ 5.

Bonus, A., Der lange Tag. Meditationen. Heilbronn, Salzer. 8. 145 S. ℳ 2.

Bourg, L' art de souffrir. Préface de Fr. Coppée. Paris, Perrin. 12. 175 p.

Brierley, J., Wir und das Weltall. Studien aus dem Leben und der Religion. Uebersetzt von J. A. Selter. Halle, Gebauer-Schwetschke. gr. 8. VIII, 225 S. ℳ 3.

Briggs, Routine and Ideals. London, Gay & Bird. gr. 8. *Sh.* 4/6.

Brunschvicg, Introduction à la vie de l'esprit. 2e éd. Paris, Alcan.

Büchner, L., La aurora del siglo. Ojeada de un pensador sobre el pasado y el porvenir. Versión española de E. Díaz-Retg. Barlona, Tip. „Anuario dela Exportación". 8. 220 p. *Pes.* 1,50.

Burckhardt, R., Mauthners Aristoteles. Offener Brief an Herrn Georg Brandes. München, Reinhardt. Lex. 8. 16 S. *M.* 1.

Brunetière, F., L'utilisation du positivisme. Paris, Perrin. 16.

—, Sur les chemins de la croyance. Paris, Perrin. 16. XXII, 309 p.

Bullinger, A., Die Quintessenz der wahren Philosophie. Mit einem das Verhalten der wahren Fachliteratur zu meinen neuesten Sachen würdigenden Vorworte und einem doppelten Anhange, wovon der eine die in meine Schriften eingeschlichenen Irrtümer konstatiert, der andere die Frage beantwortet: Wer ist heute noch katholisch? München, Ackermann. gr. 8. 39 S. *M.* 0,60.

Cagnac, M., Saint François de Sales. Lettres de direction. Paris. Poussielgue. 12. IV, 328 p.

Chamberlein, H St. und Poske, F., Heinrich von Steins „Vermächtnis". München, Müller. 2. Auflage. 8. IV, 122 S. *M.* 1,50.

Carpenter, E., The Art of Creation. Essays on the Self and its Powers. gr. 8. 266 p. London, Allen *Sh.* 5.

Chadwick, S., Humanity and God. 8. 372 p. London, Hotter. *Sh.* 5.

Chamberlain, H. St., Arische Weltanschauung. Berlin, Marquardt & Co. kl. 8. VI, 87 S. *M.* 1,25.

Classen, W., Christus heute als unser Zeitgenosse. 3. Abdruck. München, Beck. 78 S. *M.* 1.

Claudius, M., Bei den Demütigen ist Weisheit. Auszüge aus seinen Schriften nebst ausgewählten Gedichten. Hrsg. von H. Thun. 1—5. Taus. Düsseldorf, Langewiesche. 8. 208 S. *M.* 1,80.

Cohn, L., Ein Philo-Palimpsest. Berlin, Reiner. Lex. 8. 17 S. *M.* 1.

Congres International de Philosophie. IIe session, tenue à Genève du au 8. Sept. 1904. Rapports et comptes rendus publiés par les soins de E. Claparède. Genève, Kündig. 8. 973 p.

Cresson, A., Le Malaise de la pensée philosophique. Paris, Alcan. 16. 199 p. *Fr.* 2,50.

Dalllago, C., Der Süden. Kulturliche Streifzüge eines Einsamen. Leipzig, Dege. 8. 92 S. *M.* 2.

Dankmar, G. L., Die kulturelle Lage Europas beim Wiedererwachen des modernen Okkultismus. Leipzig, Mutze. 627 S. *M.* 8.

Danner, S., Bericht über die Philosophat-Kurse in Salzburg vom 5. X. bis 14. XII. 1904. Herausgegeben unter Mitwirkung des Komitees und der Dozenten der Kurse. Salzburg, Pustet. gr. 8. 155 S. *M.* 1,30.

David, F., Esquisse de la science du bonheur construite d' après le plan méthodique. Paris, Giard et Brière. 16. 336 p.

Davis, A. J., Inspiration und Hellsehen. Ein Kapitel aus dem Werke „der Seher". Hrsg. von W. Besser. Leipzig, Besser. 8. 17 S. *M.* 0,20.

—, Der Lehrer. Eine philosophische Offenbarung des natürlichen, geistigen und himmlischen Universums. Einzige rechtmässige, vom Autor bewilligte deutsche Uebersetzung. Hrsg. von W. Besser. Volksausgabe. 2. Auflage. Leipzig, Besser. 8. XIX, 488 S. *M.* 2,50.

Denifle, P. H., Die katholische Kirche und das Ziel der Menschheit. 2. Aufl. Hrsg. von P. R. Schultes O. P. Graz, Meierhoff. *M.* 1,40.

Dennert, E., Bibel und Naturwissenschaft. Gedanken und Bekenntnisse eines Naturforschers. 5. Auflage. Stuttgart, Kielmann. 8. XI, 321 S.

—, Die Wahrheit über E. Häckel und seine „Welträtsel". Nach dem Urteil seiner Fachgenossen beleuchtet. 9. Tausend. Mit einem Anhange: Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Ladenburg in Breslau, und einem zweiten Anhange: Ueber Häckels Wahrheitsliebe in Sachen der Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Volksausgabe. Halle, Müller. 8. IX, 156 S. *M.* 0,75.

Derleth, L., Proklamationen. Leipzig, Insel-Verlag. Lex 8. 83 S. *M.* 3.50,

Dessoir, M. und Menzer, P., Philosophisches Lesebuch. 2., verm. Auflage. Stuttgart, Enke. 8. VIII, 300 S. *M.* 5,60.

Destrée, B., Une mystique inconnue du XVIIe siècle: La mère J. de Saint-Mathieu Deleoë. Lille, Soc. de Saint-Augustin. XX, 323 p.

Dodd, Catherine, Introduction to the Herbartian Prinziples of Teaching. With an Introduction of Prof. W. Rein. London, Sonnenschein. gr. 8. 208 p. *Sh.* 4/6.

Dreyer, H., Personalismus und Realismus. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. VIII, 119 S. *M.* 2.

Dumesnil, G., Le spiritualisme. Paris, Soc. franç. d'imp. et de libr. 8. XV, 162 p.

Eleve, Das geistige Gesetz in der natürlichen Welt. Aus dem Engl. von A. M. Leipzig, Lotus-Verlag. 8. 287 S. *M.* 3.

Elm, K., Richtlinien und Leitgedanken für das Leben. Eine Laienpredigt für junge und ältere Leute. Dresden, Pierson. 8. III, 50 S. *M.* 0,75.

Eppan-Penegal, O., Ist die Kultur ein Fluch oder ein Segen? Ein Beitrag zur Lebenskunst. Strecker & Schröder. 8. 208 S. *M.* 3.

Esser, G., Naturwissenschaft und Weltanschauung. Köln, Bachem. 8 91 S. *M.* 1,50.

Foerster, Fr. W., Jugendlehre. Ein Buch für Eltern, Lehrer und Geistliche. 6. u. 7. Taus. Berlin, Reimer. XVI, 724 S. *M.* 5.

—, Technik und Ethik. Eine kulturwissenschaftliche Studie. Leipzig, Felix. gr. 8. 36 S. *M.* 1.

Forel, A., Die sexuelle Frage. Eine naturwissenschaftliche psychologische, hygienische und soziologische Studie für Gebildete. 1—4. Taus. München, Reinhardt. gr. 8. VIII, 587 S. *M.* 8.

Fred, M., Ritorno dell' anima. Firenze. 16. 291 p. ℳ 2,50.

Freimark, H., Anderes und Drittes. Skizzen und Studien. Leipzig, Verlag des „Harmonium". kl. 8. 70 S. ℳ 1.

Fremont, G., Les principes ou essai sur le problème des destinées de l'homme. T. IV et V. Paris, Bloud.

Froehlich, J. A., Der Wille zur höheren Einheit. Heidelberg, Winter. gr. 8. VIII, 168 S. ℳ 4,40.

Fuchs-Nordhoff, F. v., Aus den Predigten eines Menschen. Dresden, Pierson. 8. 40 S. ℳ 1.50.

Gaynor, E., The New Materialism. Some Vagaries of Modern Thought. 12. Dublin Browne. *Sh.* 1 6.

Gebert, K., Katholischer Glaube und die Entwickelung des Geisteslebens. Oeffentlicher Vortrag. München, St. Bernhards Verlag. 8. IV, 82 S. ℳ 1.

Gensel, J., Volksbildung und Lebensgenuss. Vortrag. Leipzig, Hinrichs. S. 16 S. ℳ 0,20.

Gerdes J., Vom Menschenreich. Bremen, Selbstverlag: Neukirch-Str. 13. 8. 178 S. ℳ 2.

Glaser, G., Zeit- und Lebensfragen. Vom Standpunkte einer natürlichen Lebensauffassung aus besprochen. Berlin, Francke. gr. 8. 270 S. ℳ 4,50.

Gnaudt, A., Der mosaische Schöpfungsbericht in seinem Verhältnis zur modernen Wissenschaft. Graz, Styria. 170 S. ℳ 1,35.

Gollnow, E., Die Liebe als Leitstern zur Lösung der Welträtsel. Ein Briefwechsel für jedermann. Leipzig, Deichert. 8. 234 S. ℳ 3.

Gomperz, Th., Essays und Erinnerungen. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt 270 S. ℳ 7.

Gontier, P., De la méthode des sciences philosophiques dans les Petits et les Grands Séminaires. Paris, Amat.

Gottschalk, H., Weltwesen und Wahrheitswille. Ein Zwiegespräch mit dem Leben. Stuttgart, Strecker & Schröder. 8. VIII. 464 S. ℳ 8.

Gourmont, G. de, Promenades philosophiques. Paris. 18. ℳ 3,50.

Gröhn, W., Freie Forschung. Vortrag. Berlin, Fränkel. 8. 20 S. ℳ 0,40.

Graphik und Weltanschauung. Eine Studie. Leipzig, Zeitler. 8. 56 S. ℳ 1,20.

Gurlitt, L., Pflege und Entwicklung der Persönlichkeit. Leipzig, Voigtländer. 8. 53 S. ℳ 0,80.

Haacke, W., Vom Strome des Seins. Blicke auf unser künftiges Weltbild. Leipzig, Thomas. gr. 8. 63 S. ℳ 1,50.

Häckel, E., Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnis eines Naturforschers. 11. u. 12. Taus. Stuttgart, Kröner. gr. 8. 46 S. ℳ 1,60.

Haeckel, E., Der Monistenbund. Thesen zur Organisation des Monismus. 4. u. 5. Taus. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag. gr. 8. 12 S. *M.* 0,75.

Harnack, A., Reden und Aufsätze. 2 Bde. 2. Auflage. 349 und 379 S. Giessen, Töpelmann. *M.* 10.

Harzer, P., Die exakten Wissenschaften im alten Japan. Rede. Kiel, Lipsius & Tischer. gr. 8. 39 S. *M.* 0,60.

Hart, J., Träume der Mittsommernacht. Jena, Diederichs. 8. II, 195 S. *M.* 5.

Heinzelmann, W., Deutsch-christliche Weltanschauung. Gesammelte Vorträge und Abhandlungen. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses. gr. 8. 364 S. *M.* 5.

Hennig, R., Wunder und Wissenschaft. Eine Kritik und Erklärung der okkulten Phänomene. Hamburg, Gutenberg-Verlag, Schultze. 8. 247 S. *M.* 3.

Hermann, G., Mythologie des Diaphetur. Neuausgabe der „Sexual-Mystik". Mit Buchschmuck von Fidus. gr. 8. XX, S. 17—128 Ebda. *M.* 2,50.

—, Xenologie, des Saeming. Neuausgabe der Sexual-Magie. Mit Buchschmuck von Fidus. Ebda. gr. 8. XVIII, 257—512 S.

Hitzig, Welt und Gehirn. Ein Essay. Berlin, Hirschwald. 8. VII, 67 S. *M.* 120.

Holmes, E., What is Philosophy? gr. 8. 90 p. London, Lane. *Sh.* 2/6.

Holzammer, W., Im Wandern und Werden. Kritische Randbemerkungen. Berlin, Wiegandt & Grieben. 8. VIII, 180 S. *M.* 2,50.

Hoppe, A., Weltwende oder die Sicherung der Höchstentwicklung des Völker- und Volkswesens etc. Frankfurt a. M., Hoppe. 48 × 32 cm. *M.* 0,50.

Hoppe, E., Wert und Bedeutung der Naturgesetze. Für Forschung und Weltanschauung. Schwerin, Bahn. 8. 54 S. *M.* 0,80.

Hubbard, E., Sittle Journeys to the Homes of Great Philosophers, Herbert Spencer, Auguste Comte, Voltaire, Kant and Schopenhauer. 8. London, Owen. *Sh.* 5.

Hulste, M. de, Lettres de direction. Paris, Poussielgue. 8. XXX. 380 p.

Jacquinet, M., Quelques considérations sur notre temps. Paris, Perrin. 16. 362 p.

Jedlicska, J., Die Entstehung der Welt. Eine kritische Beleuchtung der Angaben des Alten Testamentes gegenüber der Wissenschaft. Neue Ausgabe. Göttingen, Peters. gr. 8. L, 389 S. *M.* 4.

Jerusalem, W., Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsätze. Wien, Braumüller. gr. 8. VIII, 292 S. *M.* 5.

Iglesia, G. de la, Tolstoismo y anarquismo. Prólogo de Ed. Sanz Escartín. Barcelona, Sopena. 8. 127 p. *Pes.* 0,75.

Josts, H. E., Schriften. 5 Bde. Der Magnetismus in Wissenschaft und Kirche. Berlin, modern-pädag. u. psychol. Verlag. Lex. 8. 88 S. *M.* 2.

Irvine, D., Philosophy and Christianity. An Introductiou to the Works of Schopenhauer. Part 1: A Defence of Pessimism. gr. 8. London, Watts. *Sh.* 1/6.

King. H. C., Personal and Ideal Elements in Education. London, Macmillan. gr. 8. XIII, 277 p. *Sh.* 6 6.

Kirchbach, W., Ziele und Aufgaben des Giordano Bruno-Bundes, Schmargendorf-Berlin, Verlag „Renaissance". 8. 24 S. *M.* 0,20.

Kirchner, R. E., Geistiges Training. Berlin, Modern-pädag. u. psychol. Verlag. 8. V, 162 S. *M.* 3.

Klein, F., Au pays de la vie intense. Paris, Plon-Nourrit. 18. 386 p.

Klose, B., Starke Nerven, frischer Geist, überströmende Lebensfreude durch Willensübungen. Magdeburg, Zacharias. 8. 68 S. *M.* 1.

Kneib, Ph., Wissen und Glauben. Ein Wort zur Klarstellung und Verständigung. 2., verm. Auflage. Mainz, Kirchheim & Co. gr. 8. VIII, 87 S. *M.* 1,50.

Kossmann, R., Züchtungspolitik. Schmargendorf-Berlin, Verlag „Renaissance". gr. 8. XVI, 251 S *M* 5.

Kowalewski, A., Moltke als Philosoph. Bonn, Röhrscheidt & Ebbecke. Lex. 9. V, 85 S. *M.* 1,50.

Kraft, O., Aether, Atom, Raum. Eine Glosse zu Häckels Welträtseln. Dresden, Pierson. 8. 12 S. *M.* 0,40.

Lanz-Liebenfels, J., Theozoologie oder die Kunde von den Sodoms-Aefflingen und dem Götterelektron. Eine Einführung in die älteste und neueste Weltanschauung und eine Rechtfertigung des Fürstentums und des Adels. Wien, Moderner Verlag. kl. 8. IV, 171 S *M.* 2,50.

Larroche, E., La valeur religieuse du spiritisme. Agen, Impr. moderne. 8. 256 p.

Larsen, H., Krieg und Menschen. Psychologische Bilder aus einem modernen Kriege. Kiel, Lipsius & Tischler.

Lauer, P. S., Entwicklung und Weltanschauung. Bamberg. Handelsdruckerei und Verlagshandlung. 16. 64 S. *M.* 0,20.

Lauer, P., Plurismus und Monismus. Eine naturwissenschaftlich-philosophische Studie. Berlin, Kohler. 8. 36 S. *M.* 1.

Leben. Ein Blatt für denkende Menschen von H. Lhotzky. 1 Bd. Pasing, Lhotzky. gr. 8. 224 S. *M.* 4.50.

Leixner, O. v., Der Weg zum Selbst. Ein Buch für das deutsche Volk. Berlin, Felber. 8. XII. 214 S. *M.* 2,50.

Lichtwart, N., Der Weg zur Wahrheit. Ein Briefwechsel zwischen einem Vernunftgläubigen und einem Gottessucher. Greifswald, Abel. gr. 8. 21 S. *M.* 0,50.

Liebmann, H., Notwendigkeit und Freiheit in der Mathematik. Akademische Antrittsvorlesung. Leipzig, Teubner. gr. 8. 21 S. ℳ 0,80.

Liesse, A., La statistique. Ses difficultés, ses procédés, ses résultats. Paris, Alcan. *Fr.* 2,50.

Lippmann, L., Weltanschauung und Glaube der modernen Naturwissenschaft. Monismus oder Dualismus. Zugleich eine Widerlegung der Schrift von R. Hertzsch: Endlich ein streng mathematischer: Der keimesgeschichtlich-stammesgeschichtliche Beweis für das Dasein Gottes. Leipzig, Gerstäcker. gr. 8. 35 S. ℳ 1,40.

Löwenfeld, L., Ueber die geistige Arbeitskraft und ihre Hygiene. Wiesbaden, Bergmann. Lex. 8. VI, 69 S. ℳ 1,40.

Lombard, L., Die Lebenskunst eines Ehelosen. Einzig berechtigte Uebersetzung des amerikanischen Originals. Leipzig, Modernes Verlagsbureau. 8. XV, 90 S. mit Abbildungen. ℳ 1.

Lorm, H., Bekenntnisblätter. Verstreute und hinterlassene Aufzeichnungen eines Dichterphilosophen. Eingeleitet von Ph. Stein. Berlin, Schuster & Löffler. 8. XVI, 224 S. ℳ 3.

Lubbock, J., Le bonheur de vivre. 2 volumes. 9e éd. Paris, Alcan.

—, L'emploi de la vie. 6e ed. Paris, Alcan.

Maass, W., Aphorismen zu einer praktisch brauchbaren Anschauung der Welt im goldenen Zeitalter der Technik unter dem sozialen Fragezeichen. Hannover, Otto. 8. III, 98 S. ℳ 1.

Magner, S., Der Sport ums Dasein. Entwurf einer neuen biologischen Weltanschauung. München, Seitz & Schauer. gr. 8. 85 S. ℳ 2.

Maré, P., Die Hygiene des Geistes. Wertvolle Winke für Geistesarbeiter (Gelehrte, Beamte, Kaufleute etc.). Leipzig, Krüger & Co. 8. IV, 100 S. ℳ 1,50.

Mariano, R., Uomini et idee. G. Bruno, A. Vera, P. Curci, F. de Santis, G. Barbera. Firenze. 16. 470 p. ℳ 5.

Mayer, A., Los vom Materialismus! Bekenntnisse eines alten Naturwissenschaftlers. Heidelberg, Winter. gr. 8. VIII, 260 S. ℳ 5.

Mausbach, J., Ausgewählte Texte zur allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Thomas von Aquin. Münster, Aschendorff. ℳ 1,20.

Meister, W., Zeitbetrachtungen. Berlin, Schriftenvertriebsanstalt. 8. 40 S. ℳ 0,60.

Melchers, O., Glück der Treue. Aus dem Tagebuch eines Stillzufriedenen. Bremen, Melchers. gr. 8. 19 S. ℳ 0,30.

Menschenverstand, Gesunder. Der einzige, aber zuverlässige Führer aus den Nöten unserer Zeit. Von einem Ungelehrten. Leipzig, Fiedler. gr. 8. VII, 24 S. ℳ 1,20.

Menzel, V., Ewige Wahrheit. Berlin, Duncker. 8. III, 73 S. ℳ 1.

Meyer, J. G., Kronos oder Seele und Welt. 2. Auflage. Leipzig, Wigand. gr. 8. 42 S. ℳ 1.

Meyer, P., de Stadelhofen, Quelques mots sur la psychothérapie dans ses rapports avec le catholicisme. Genève, Kündig. 12 p.

Meyer, R. M., Gestalten und Probleme. Berlin, Bondi. gr. 8. VII, 311 S. ℳ 4.

Michaelis, Der Wert der einzelnen Persönlichkeit. Vortrag. Breslau, Evang. Buchhandlung. kl. 8. 16 S. ℳ 0,25.

Michelis, W. H., Antisophie. Berlin, Eichler. gr. 8. 45 S. ℳ 1.

Moltmann, J., Psychotheistische Zeitgedanken. Leipzig, Wigand. 8. 85 S. ℳ 1,50.

Motora, V., An essay on eastern philosophy. Leipzig, Voigtländer. Lex. 8. 32 S. ℳ 0,80.

Müller, J., Von den Quellen des Lebens. 7 Aufsätze. München, Beck. 8. VIII, 364 S. ℳ 3.

Mühlenhardt, K., Gott und Mensch als Weltschöpfer. Philosophische Betrachtungen. Berlin-Wilmersdorf, Selbstverlag. gr. 8. 241 S. ℳ 3.

Münch, W., Allerlei Menschliches. Vermischte Betrachtungen. Berlin, Expedition der deutschen Bücherei. kl. 8. 128 S. ℳ 0,25.

Moody, D. L., Pestilenz im Finstern. Ein Wort an Gebildete. Nach der engl. Ausgabe hrsg. von C. v. Schmidtz-Hofmann. — „Prächtiger Schnee", hrsg. von C. v. Schmidtz-Hofmann. Ascona, C. v. Schmidtz. gr. 8. 10 S. ℳ 0,25.

Navarra, B., Chinesische Sinnsprüche. Heidelberg, Winter. gr. 8. VII, 79 S. ℳ 1,20.

Newest, Th., Einige Weltprobleme. Die Gravitationslehre ein Irrtum! Wien, Konegen. 8. 93 S. ℳ 1,25.

Nicita, F., Storie celesti. Ragusa, Piccitto et Antoci. 73 p.

Notnagel, A., Vernunft und Mode in der Kunst. Leipzig, Fernau. gr. 8. VI, 236 S. ℳ 4.

Oer, P. S. v., O. S. B., Unsere Schwächen. Plaudereien. 5., vermehrte und verbesserte Auflage. Freiburg i. B., Herder. kl. 8. VIII, 286 S. ℳ 1,40.

Otto, F. W., Entwicklung. Woher? Wohin? Stuttgart, Belser. 8. 60 S. ℳ 0,80.

Patoux, A., La liberté de conscience en face des erreurs modernes. Arras, Sueur-Charruey. 8. XV, 581 p.

Payot, J., La creencia. Traduc. de A. González. Madrid, Perez y Comp. 8. 254 p. *Pes.* 3.

Penzias, Alb., Die Metaphysik der materialistischen Geschichtsauffassung Eine kritische Studie. Wien, Stern. gr. 8. 57 S. ℳ 1,25.

Petersen, J., Naturforschung und Glaube. Halle, Gebauer-Schwetschke. 8. 42 S. ℳ 0,35.

Perry, R. B., The Approuch to Philosophy. gr. 8. 472 p. London, Longmans. *Sh.* 6.

Pfenner, L., Die Umwandlung der Welt. Vortrag. Wien, Selbstverlag (Wien VIII 1, Langegasse 39). gr. 8. 14 S. ℳ 0,30.

Piat, Cl., La morale chrétienne et la moralité en France. Paris, Lecoffre. 52 p.

Picard, E., La science moderne et son état actuel. Paris, Flammarion. 18. 300 p.

—, La vie et l'éducation du coeur. Paris, Soc. franç. d'impr. et de libr. 16. X, 213 p.

Pichler, A., C. Ss. R., Prinzipienkämpfe. I. Unzeitgemässes. Münster, Alphonsus-Buchhandlung. 8. VIII, 136 S. ℳ 1,20.

Platzhoff-Lejeune, E., Lebenskunst. 12 Studien aus dem Vorhof der Philosophie für Gebildete. 1. Reihe. Strecker & Schröder. 8. 146 S. ℳ 1,80.

Ponsoye, E., Expérience et acte de foi. Thèse. Valence, Ducros. 8. 144 p.

Promachos, Die Entwicklung der Geisteswissenschaften und die Zukunft der Universitäten. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag.

Rageot, G., Le succès. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 3,75.

Reimer, J., Aus der modernen Weltanschauung. Leitmotive für denkende Menschen. Hannover, Tobies. 8. VIII, 262 S. ℳ 5.

Reimer, J. L., Ein pangermanisches Deutschland. Versuch über die Konsequenzen der gegenwärtigen wissenschaftlichen Rassenbetrachtung für unsere politischen und religiösen Probleme. Leipzig. 8. VIII, 403 S. ℳ 6.

Renner, H., Das Wesen der Philosophie und die Kultur. Prolegomena zu einem System des positiven Kritizismus. Leipzig, Rohde. 8. 77 S. ℳ 1,20.

Richter, R., Philosophie und Religion. Vortrag. Leipzig, Wunderlich. gr. 8. III, 23 S. ℳ 0,40.

Richie, D. G., Philosophical Studies. Edit. by R. Latta. 8. 366 p. London, Macmillan. *Sh.* 10.

Rifaux, M., L'agonie du catholicisme? Paris, Plon-Nourrit. 16. VIII, 306 p.

Ritter, H., Das goldene Buch der Lebensweisheit. Ein Universalhausschatz menschlichen Geisteslebens. 2. Bd. Leipzig, Schmitz. Lex.-8. IV, 632 S. mit Abbildungen. ℳ 12.

Rocholl, R., Weltgeschichte-Gotteswerk. Leipzig, Deicherf Nachf. 8. III, 68 S. ℳ 1,20

Roeder, H., Worte für Menschen zur Entgegnung auf Chamberlains Worte Christi. Berlin, Walther. 8. III, 179 S. ℳ 3.

Saint-Paul, A., Architecture et catholicisme. La puissance créatrice du génie chrétien et français dans la formation des styles au moyen âge. Paris, Bloud. 16. 64 p.

Schaumkell, E., Geschichte der deutschen Kulturgeschichtschreibung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Romantik im Zusammenhang mit der allgemeinen geistigen Entwicklung. Leipzig, Teubner.

Schindler, A., Heilige Schroffheit. Ascona, Schmidtz. gr. 8. 15 S. ℳ 0.30.

Schleiermacher, Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen. Berlin, Frensdorff. 16. 32 S. ℳ 1,50.

Schmatolla, O., Die Freiheit in der heutigen Wissenschaft und die unbegrenzte Teilbarkeit der Masse, der Aufbau der Körper. Berlin (NW 23 Klopstockstr. 57), Selbstverlag. gr. 8. 6 S. ℳ 0,30.

Schoeler, H., Die höchste Wahrheit. Ein philos. Märchen. Bamberg, Handelsdruckerei und Verlagshandlung. 16. 62 S. ℳ 0,20.

Schrempf, C., Menschenlos. Hiob, Oedipus, Jesus. Homo sum. 2., verb., durch ein Nachwort vermehrte Auflage. Stuttgart, Frommann. 8. 159 S. ℳ 2,20.

Seligmann, C., Judentum und moderne Weltanschauung. Fünf Vorträge. Frankfurt, Kauffmann. 8. III, 117 S. ℳ 1,80.

Silesius, Des Angelus, cherubinischer Wandersmann. Nach der Ausgabe letzter Hand von 1675 vollständig herausgegeben und mit einer Studie „Ueber den Wert der Mystik für unsere Zeit" eingeleitet von W. Bölsche. Jena, Diederichs. 8. LXXXVIII, 248 S. ℳ 5.

Simmel, G., Philosophie der Mode. 1. und 2. Tausend. Berlin, Pan-Verlag. gr. 8. 71 S. ℳ 1.

Smith, C. J., Balance. The Fundamental Verity. gr. 8. London, Gay & Bird. *Sh.* 6.

Sortais, G., La providence et le miracle devant la science moderne. Paris, Beauchesne. 12. 190 p.

Spiller, G., Der internationale ethische Bund. Wien, Verlag der ethischen Gesellschaft. gr. 8. 11 S. ℳ 0,50.

Stadelmann, H., Geisteskrankheit und Naturwissenschaft. Geisteskrankheit und Sitte. Geisteskrankheit und Genialität. Geisteskrankheit und Schicksal. München, Verlag der ärztlichen Rundschau. gr. 8. 43 S. ℳ 1.

Stay, J. B., Ueber den Willen zur Macht. 9. Aufl. von ‚Der Seelentelegraph'. Leipzig, Ruhl. 8. 50 S. ℳ 0,75.

Steiner, M., Die Rückständigkeit des modernen Freidenkertums. Eine kritische Untersuchung. Berlin. Hofmann. 8. 125 S. ℳ 2,50.

Stéphane, M., La cité des fous. Souvenir de Sainte-Anne. Paris, Cabinet du Pamphlétaire. 16. 179 p.

Strauss, A., Auf dunklem Pfad. Volkstümliche Aufklärung über geheimnisvolle Erscheinungen und Kräfte. Gütersloh, Bertelsmann. 8. VIII, 366 S. ℳ 4.

Sturge, M. C., Thoughts transcendental and practical. gr. 8. 187 p. London, Simpkin. *Sh.* 3/6.

Suchen, Das, der Zeit. Blätter deutscher Zukunft. Herausgeg. von F. Daab und H. Wegener. 3. Bd. Düsseldorf, Langewiesche. 8. 223 S. *M.* 1,80

Sudano, G., Spiritismo e superstitione. Noto, Typogr. Zammit. 8. VIII, 69 p. *Lire* 1,50.

Tago, P., Leitsätze fürs praktische Leben. Wegweiser zu Glück und Wohlstand. Zürich, Schröter. kl. 8. 23 S. *M.* 0,40.

Taubner, K., Sprachwurzelbildungsgesetz und harmonische Weltanschauung. Berlin, Kühl. 8. 36 S. *M.* 1,20.

Teodorowicz, J., Das „Vaterunser" der Kultur. Rede. Wien, St. Norbertus. kl. 8. 24 S. *M.* 0,10.

Terwin, J., Wanderungen eines Menschen am Berge der Erkenntnis. Philosophische Skizzen. Zürich, Füssli. gr. 8. 127 S. *M.* 3.

Thiaudière, E., La réponse du Sphinx. Paris, Fischbacher. 32. 357 p.

Thomas, W. A., Sein oder Nichtsein? Strassburg, Heitz.

Thury, M., Le déterminisme dans les sciences de la vie. Lausanne, Bridel.

Trine, R. W., In Harmonie mit dem Unendlichen. Aus dem Englischen von M. Christlieb. Stuttgart, Engelhorn. 8. XI I, 224 S. *M.* 3.50.

Ultsch, H., Ueber das Verhältnis von Glück, Sittlichkeit und Christentum. München, Kaiser. gr. 8. 91 S. *M.* 1.

Unruh, E. v., Die Welträtsel und Professer E. Häckel. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses. 8. 70 S. *M.* 1.

Varigny, H. de, La nature et la vie. Paris, Cohn. 18. 370 p. *Fr.* 3,50.

Vom Sozialisten zum Christen. Hrsg. von C. C. H. R. Gotha, Missionsbuchhandlung. 8. 23 S. *M.* 0,15.

Wagner, C., Schlichtes Leben. Aus dem Französischen von F. Fliedner. Paris, Fischbacher. 8. XVI, 341 S. *M.* 3.

Wahl, E., Der Wille als elektroide Energieform. Vortrag. Reval, Kluge & Ströhm. kl. 8. 27 S. *M.* 0,50.

Wells, H. G., Ausblicke auf die Folgen des technischen und wissenschaftlichen Fortschritts für Leben und Denken des Menschen. Deutsch von F. P. Greve. Minden, Bruns. 8. XI, 384 S. *M.* 4,25.

Weltalter, Das neue, und seine Propheten. Von einem Protestanten. Dresden, Pierson. 8. 136 S. *M.* 2,50.

Wendland, J., Die Schöpfung der Welt. 6. Heft der III. Reihe der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher". Halle a. S. Gebauer-Schwetschke. 8. 52 S. *M.* 0,40.

Whitby, Ch. J., The Logic of Human Character. gr. 8. 236 p. London, Macmillan. *Sh.* 3/6.

Wiessner, V., Das Werden der Welt und ihre Zuknnft. Dresden, Schultze. gr. 8. 166 S. *M.* 3.

Wilde, O., De profundis. Aufzeichnungen und Briefe aus dem Zuchthaus in Reading. Hrsg. und eingeleitet von M. Meyerfeld. Berlin. Fischer. 8. VIII, 115 S. ℳ 3.

Wille, B., Das lebendige All. Idealistische Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage im Sinne Fechners. Hamburg, Voss. 8. IV, 84 S. ℳ 1.

Willy, R., Gegen Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie. München, Langen. gr. 8. 219 S. ℳ 5.

Winteler, F., Allerhand neue und alte Gedanken über die Weltordnung. 2. Auflage. Zürich, Schröter. gr. 8. X, 131 S. ℳ 2,40.

Wize, K. F., „In der Stunde der Gedanken". Ueber die schönen Künste. Berlin, Trenkel. gr. 8. VI, 111 S. ℳ 2.

Wolf, Fr., Die Krone alles Wissens oder das Buch der Weisheit etc. Leipzig, Fiedler. 8. XI, 243 S. ℳ 3.

Wolff, P., Die Bedeutung der ästhetischen Kultur für die Humanität. Dissertation. Jena. 62 S.

Wollny, F., Moderne Kultur. Eine philosophische Betrachtung. Berlin, Simion. Nachf. gr. 8. 37 S. ℳ 1.

Wolzogen, H. v., Aus deutscher Welt. Gesammelte Aufsätze über deutsche Art und Kultur. Berlin, Schwetschke & Sohn. 8. 212 S. ℳ 3.

Wrangel, F. v., Abweichende Ansichten. Leipzig, Wigand. kl. 8. 166 S. ℳ 1,50.

—, Lebensfragen. Leipzig, Wigand. kl. 8. 101 S. ℳ 1.

Wüst, Fr., Eine Entgegnung auf „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts" von H. St. Chamberlain. Stuttgart, Strecker & Schröder. 8. 245 S. ℳ 3.

Wust, M., Das dritte Reich. Ein Versuch über die Grundlagen indidueller Kultur. Wien, Braumüller. gr. 8. VIII, 231 S. ℳ 4.

Zerbst, M., Zu Zarathustra! 2 Vorträge. Leipzig, Naumann. 8. VII, 81 S. ℳ 1,75.

Zielinski, Th., Die Antike und wir. Vorlesungen. Uebersetzt von Schöler. Leipzig, Dieterich. gr. 8. IV, 126 S. ℳ 2,40.

Ziegler, L., Der abendländische Rationalismus und der Eros. Jena. Diederichs. 8. VIII, 236 S., ℳ 7.

Zscharnack, L., Lessing und Semler. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie. Giessen, Töpelmann. gr. 8. VII, 388 S. ℳ 10.

Zschokke, J. H. D., Vergangenes Seelendasein und dereinstiges. 1800. Neu hrsg. von K. S. K. Hamburg, Basedorf. 8. 32 S. ℳ 0,50.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

A. Lehrbücher.

Bastan, A., Die Lehre vom Denken. Zur Ergänzung der naturwissenschaftlichen Psychologie für Ueberleitung auf die Geisteswissenschaften. III. Berlin, Dümmler. gr. 8. III, 303 S. *M.* 5.

Beysens, J. Th., Allgemeene Zielkunde. 2e deel. Amsterdam, Van Langenhuysen.

Bonatelli, F., Studie di epistemologia. Venezia, Ferrari.

Chiabra, G., Le esigenze e i limiti della fede. Firenze, Paggi.

Croce, B., Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro. Napoli, Giannini. 4. 140 p.

Dühring, E., Logik und Wissenschaftstheorie. Denkerisches Gesamtsystem verstandessouveräner Geistesbaltung. 2., durchgearb. u. verm. Aufl. Leipzig, Thomas. gr. 8. XVI, 632 S. *M.* 10.

Ferrari, G. M., Il problema logico. Parte prima: Le leggi dell' intelligenza. Roma, Balbi.

Frankl, W. M., Grundzüge der allgemeinen Wirklichkeitstheorie. Dresden, Pierson. 8. VII, 39 S. *M.* 1.

Gomperz, H., Weltanschauungslehre. Ein Versuch, die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten. 1. Bd. Methodologie. Jena, Diederichs. gr. 8. XVI, 416 S. *M.* 13.

Guastella, C., Saggi sulla teoria della conoscenza. Saggio secondo: Filosofia della metafisica. Palermo, Remo Sandron. 2 vol. 8.

Heymans, G., die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen. 2., verbesserte Auflage. Leipzig, Barth. gr. 8. X, 421 S. *M.* 11.

Jones, E. E. C., A Primer of Logic. London, Murray. 12. 188 p. *Sh.* 1 6.

Mellone, S. H., An Introductory Text-Book of Logic. 2ed ed. London, Blackwood. gr. 8. 414 p. *Sh.* 5.

Mercier, D., Critériologie générale ou théorie générale de la certitude. 5e édition. Louvain, Institut supérieur de Philosophie.

—, Criteriología general ó tratado de la certeza. Traduc.por F. Lombardía y Sanchez. Madrid, López Hornu. 4. 536 p. *Pes.* 9,50.

—, Logique. 4e éd. Louvain, Institut sup. de Philosophie gr. 8. *Fr.* 5.

Morselli, Principii di logica. Livorno, Giusti.

Oxford Handbook of Logic (The), deductive and inductive. London, Simpkin. gr. 8. *Sh.* 1,6.

Riego, J. del, Nociones fundamentales de lógica. Madrid, Sucesores de Hernando. 8. 240 p. *Pes.* 4.

Stöckl, A., Lehrbuch der Philosophie. Neu bearbeitet von G. Wohlmuth. 1. Bd. Lehrbuch der Logik. Mainz, Kirchheim. 8. XVII, 497 S. *M.* 6.

Stöhr, Adf., Leitfaden der Logik in psychologisierender Darstellung. Wien, Deuticke. gr. 8. IX, 196 S. *M.* 4.

Weise, O., Kurzer Abriss der Logik und Psychologie für höhere Lehranstalten. Leipzig, Teubner. gr. 8. IV, 26 S. *M.* 0,50.

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnistheorie.

Aster, E. v., Untersuchungen über den logischen Gehalt des Kausalgesetzes. 2. Heft des I. Bd. der „Psychologischen Untersuchungen". Leipzig, Engelmann. gr. 8. 115 S. *M.* 2,40.

Avenarius, R., Der menschliche Weltbegriff. 2., nach dem Tode des Vf. hrsg. Aufl. Leipzig, Reisland. gr. 8. XXVI, 134 S. *M.* 5.

Caid, E., Idealism. and the Theory of Knowledge. Clarendon, Press. 8. *Sh.* 1.

Couturat, L., L' algèbre de la logique. Paris, Gauthiers-Villars. 8. 100 p. *Fr.* 2.

Dietzgen, J., Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie. Neu hrsg. mit einem Anhange: M. Stirner u. J. Dietzgen. Von Eug. Dietzgen. Berlin, Buchh. Vorwärts. 8. 98 S. *M.* 1.

Dilthey, W., Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Berlin, Reimer. Lex. 8. 22 S. *M.* 1.

Dittrich, O., Die Grenzen der Geschichte. Leipzig, Teubner. gr. 8. 32 S. *M.* 0,80.

Duhem, P., La théorie physique. Son objet et sa structure. Paris, Chevalier et Rivière. 8. 450 p. *Fr.* 8.

Erdmann, B., Ueber Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes. Halle, Niemeyer. gr. 8. IV, 52 S. *M.* 1,20.

Ewald, O., Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Eine erkenntniskritische Untersuchung über das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit. Berlin, Hofmann & Co. gr. 8. V, 177 S. *M.* 5.

Frenzel, C., Ueber die Grundlagen der exakten Naturwissenschaften. 6 Vorlesungen. Wien, Deuticke. gr. 8. V, 145 S. *M.* 3.

Gerber, F., Ueber das Verhältnis von Wahrnehmung und Vorstellung unter sich und zur objektiven Wirklichkeit, mit besonderer Berücksichtigung von Hume und Berkeley. Dissertation. Borna-Leipzig. 8. 96 S.

Giesswein, A., Deterministische und metaphysische Geschichtsauffassung. Wien, Mayer & Co. gr. 8. 40 S. *M.* 0,80.

Grotenfelt, A., Geschichliche Wertmassstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewusstsein. Leipzig, Teubner. gr. 8. 211 S. *M.* 5.

Hobhouse, L. T., The Theory of Knowledge. London, Methuen. 8. *Sh.* 10/6.

Jerusalem, W., Der kritische Idealismus und die reine Logik. Ein Ruf im Streite. Wien, Braumüller. 8. XII, 226 S. *M.* 5.

Kleinpeter, H., Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. Unter Zugrundelegung der Anschauungen von Mach, Stallo, Chlifford, Kirchhoff, Hertz, Pearson und Ostwald dargestellt. Leipzig, Barth. gr. 8. XII, 156 S. *M.* 3.

Mach, E., Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. Leipzig, Barth. gr. 8. XI, 461 S. *M.* 10.

Mann, Fr., Aus der Mathematik in die Logik. Beiträge zur Propädeutik der Philosophie. Leipzig, Deichert Nachf. gr. 8. 35 S. *M.* 0,60.

Marcus, E., Das Erkenntnisproblem oder: wie man mit der „Radiernadel" philosophiert. Eine philosophische Trilogie mit einem Vorspiel. Herford, Menckhoff. gr. 8. 95 S. *M.* 1.

Moncalm, M., The Origin of Thought and Speech. From the French by G. S. Whitmarsh. London, Trübner & Co. 8. VIII, 306 p. *Sh.* 9.

Perrin, The Evolution of Knowledge. A Review of Philosophy. London, Williams & Norgate. gr. 8. XIII, 308 p. *Sh.* 6.

Poincaré, H., Science and Hypothesis. With a Preface by J. Larmor. London, W. Scott. gr. 8. 272 p. *Sh.* 3/6.

—, La valeur de la science. Paris, Flammarion. 16. 278 p.

Robertson, J. M., Letters on Reasoning. 2ed ed. London, Watts. gr. 8. *Sh.* 3/6.

Simmel, G., Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie. 2., völlig veränderte Auflage. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. X, 169 S. *M.* 3.

Smith, J. G., What is Truth? An Attempt to elucidate First Principles in Belief. London, Murray. gr. 8. IX, 132 p. *Sh.* 5.

Spranger E., Die Grundlagen der Geschichtswissenschaften. Eine erkenntnistheoretisch-psychologische Untersuchung. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. XI, 146 S. *M.* 3.

Switalski, W., Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Zitats. Ein Beitrag zur Theorie des Auktoritätsbeweises. Braunsberg, Heyne. 4. 20 S.

Vallet, P., Les fondements de la connaissance et de la croyance. Examen critique du néo-kantisme. Paris, Lethielleux. XII, 436 p.

Villa, G., L'idealismo moderno. Turin, Bocca. 16. 466 p. *Lire* 5.

Weisengrün, P., Der neue Kurs in der Philosophie. Eine Revision des Kritizismus. Wien, Wiener Verlag. gr. 8. V, 94 S. *M.* 1,50.

Wölf, A., The Existential Import of Categorical Predication. Studies in Logic. Cambridge, University Press. 12. 176 p. *Sh.* 4.

III. Psychologie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Angell, J. R., Psychology. An Introductory Study of the Structure and Function of Human Consciousness. 2nd ed. 8. VII, 402 p. London, Constable. *Sh.* 7 6.

Binet, A., L'âme et le corps. Paris, Flammarion. 12. 288 p.

*Baldwin, J. M., Elementos de psicología. Traduc. del inglés por E. González Blanco. Madrid, Horno. 4. 476 p. *Pes.* 8,50.

Brockdorff, C. v., Die philosophischen Anfangsgründe der Psychologie. Hildesheim, Lax. gr. 8. XLIII, 182 S. mit Abbildungen und drei Tafeln. *M.* 4,50.

Burckhardt, F., Psychologische Skizzen zur Einführung in die Psychologie. Löbau, Walde. 7. Aufl. gr. 8. VI, 318 S. *M.* 4,20

Calkins, M. Wh., Der doppelte Standpunkt in der Psychologie. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. 80 S. *M.* 2.

Cook, A., Psychology. An Account of the principal Phenomena. gr. 8. XI. 386 p. London, Owen. *Sh.* 6.

—, Psychology. An Exposition in Popular Form for the Use of Readers in General, as well as Students. 12. London, Owen. *Sh.* 5 6.

Ebbinghaus, H., Grundzüge der Psychologie. 1. Bd. Mit zahlreichen Figuren. 2., vielfach veränderte und umgearbeitete Auflage. Leipzig, Veit & Co. 8. XVI, 732 S. *M.* 14.

Ginneken, J. van, S. J., Grondbeginselen der psychologische Taalwetenschap. Eene synthetische Proeve. Lier, J. van In. 8. VIII, 239 S.

Gutberlet, C., Psychophysik. Historisch-kritische Studien über experimentelle Psychologie. Mainz, Kirchheim. gr. 8. XI, 664 S. *M.* 9.

Hagemann, G., Psychologie. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen, sowie zum Selbstunterricht. 7. Auflage. Teilweise neu bearbeitet und vermehrt von A. Dyroff. Mit 27 Abbildungen. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XI, 354 S. *M.* 4.

Lehmen, A., S. J., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. II. Band: Kosmologie und Psychologie. 2., verb. und vermehrte Aufl. Freiburg i. B., Herder. 8. XX, 540 S. *M.* 6.

Lipps, Th., Bewusstsein und Gegenstände. 1. Heft des I. Bandes der „Psychologischen Untersuchungen". Leipzig, Engelmann. gr. 8. 203 S. *M.* 5,60.

—, Psychologische Studien. 2., umgearbeitete und erweiterte Auflage. Leipzig, Dürr. gr. 8. IV, 287 S. *M.* 5.

Maestre, T., Introducción al estudio de psicología positiva. Con un prólogo del Dr. Cajal. Madrid, Bailly-Baillère. 4. XXVI, 287 p. *Pes.* 5,50.

Mantovani, G., Psicologia fisiologica. 2ª ed. riveduta. Milano, Hoepli.

McDougall, W., Physiological Psychology (Temple Primers). 12. 180 p. London, Dent. *Sh.* 1.

Mercier, D., Psychologie. 7e éd. Louvain, Institut supér. de Philosophie. *Fr.* 16.

Preyer, W., Die Seele des Kindes. Betrachtungen über die geistige Entwicklung des Menschen in den ersten Lebensjahren. 6. Auflage. Nach dem Tode des Vf. bearbeitet und hrsg. von K. L. Schäfer. Leipzig, Grieben. gr. 8. XVI, 448 S. *M.* 8.

Rehmke, J., Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 2., völlig umgearb. Aufl. Frankfurt a. M., Kesselring. gr. 8. VIII, 547 S. *M.* 10.

Schmid, A. M., Aufbau und Entwicklung des menschlichen Geisteslebens, ein Grundproblem der pädagogischen Psychologie. Zugleich eine Darstellung der Psychologie Strümpells nach ihrer historischen Stellung und ihrem wissenschaftlichen und pädagogischen Werte. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. XVI, 196 S. *M.* 3.

Schrader, E., Elemente der Psychologie des Urteils. I. Bd. Analyse des Urteils. Leipzig, Barth. gr. 8. VIII, 222 S. *M.* 7.

Swoboda, H., Studien zur Grundlegung der Psychologie. I. Psychologie und Leben. II. Assoziationen nnd Perioden. III. Leib und Seele. Wien, Deuticke. gr. 8. VIII, 117 S. *M.* 2,50.

Walsemann, H., Methodisches Lehrbuch der Psychologie. Für den Seminar- und Selbstunterricht bearbeitet. Potsdam, Stein. 8. IV, 196 S. *M.* 2,50.

Wundt, W., Grundriss der Psychologie. 7., verb. Aufl. Leipzig, Engelmann. 8. XVI, 414 S. mit Figuren. *M.* 7.

—, Principles of Physiological Psychology. Translated from the 5th German Edition by E. B. Titchener. Vol. I. 8. 364 p. London, Sonnenschein. *Sh.* 12.

—, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. II. Bd. Mythus und Religion. 1. Teil. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XI, 617 S. *M.* 14.

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Ach, N., Ueber die Willenstätigkeit und das Denken. Eine experimentelle Untersuchung mit einem Anhange: Ueber das Hippsche Chronoskop. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. X, 294 S. *M.* 10.

Aliotta, A., La misura in psicologia sperimentale. Firenze. 8. 253 p.

Arnáiz, P., Percepción visual de la extensión. Madrid, Taparés. 8. 129 p. *Pes.* 2.

Bachmann, A., Die Physiologie des Lachens und Weinens. Schweidnitz, Frömsdorf. 8. 30 S. *M.* 0,30.

Barcones, E. M., Nuestro carácter. Reflexiones acerca del estado psíquico-orgánico de nuestra raza y manera de robustucerla. Madrid, Bailly-Bailléres. 8. 154 p. *Pes.* 2,50.

Bazaillas, A., La vie personelle. Études sur quelques illusions de la perception extérieure. 8. 305 p. *Fr.* 5.

Beiträge zur Psychologie der Aussage. Mit besonderer Berücksichtigung von Problemen der Rechtspflege, Pädagogik, Psychiatrie und Geschichtsforschung. Herausg. von L. W. Stern. 2. Folge. 2. Heft. Leipzig, Barth. gr. 8. 154 S. mit Fig. *M.* 4,80. 3. Heft. 170 S. *M.* 5.

Beiträge zur Psychologie und Philosophie. Herausg. von G. Martius. I. Bd. 4. Heft. Leipzig, Engelmann. gr. 8. III, S. 411—551 mit Figuren. *M.* 6.

Bellanger, A., Les concepts de cause et l'activité intentionelle de l'esprit. Paris, Alcan. 8. VIII, 242 p. *Fr.* 5.

Besant, Annie, A Study in Consciousness. A Contribution to the Science of Psychology. gr. 8. 454 p. London, Theosoph. Pub. Co. *Sh.* 6.

Biervliet, J. J. van, La memoria. Traduc. por M. Navarro. Madrid, Faure. 8. 404 p. *Pes.* 4,50.

Bon, Le, G., Psychologie du socialisme. 4e éd. refondue. Paris, Alcan. *Fr.* 7,50.

Borst, M., L'éducabilité et la fidélité du témoignage. Paris, Scheiler.

Brémond, H., Psychologie de la foi de Newman. Paris, Blond. *Fr.* 3.

Burton, R., The Anatomy of Melancholy. New ed. 8. 500, 468, 514 p. London, Dackworth. *Sh.* 30.

Calcagni, Note di psicofisiologia infantile. Roma, Mongeni. 8.

Caradec, En famille. Observations sur l'enfant. Paris, Paulin. 12.

Carrel, F., An Analysis of Human Motive. 8. 232 p. London, Simpkin. *Sh.* 5.

Castex, G., La douleur physique. Paris, Jacques. 8. XII. 128 p.

Chevalier, Aberration de l'instinct sexuel. Paris, Storck.

Claparède, Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale. Genève, Kündig.

Compayré, G., La evolución intelectual y moral del niño. Traduc. de R. Rubio. Madrid, Perez y Comp. 4. 464 p. *Pes.* 7,50.

Constable, F. C., Poverty and Hereditary Genius. A Criticism of Fr. Galtons Theory of Hereditary Genius. gr. 8. 150 p. London, Fifield. *Sh.* 2.

Dahlke, P., Das Buch vom Genie. Leipzig, Altmann. 8. 167 S. *M.* 2.

*Denís, L., In lo invisible. Espiritismo y mediumnidad, tratado de espiritismo experimental, los hechos y las leyes etc. Barcelona, Cardenal y Esteva. 4. 464 p. *Pes.* 3,50.

Dugas, L., L'absolu, forme pathologique et normale de sentiments. Paris, Alcan. 12. 181 p.

Dugas, L., La imaginación. Traduc. por C. Juarros. Madrid, Ginés Carrión.. 8. 384 p. *Pes.* 4,50.

Eisenmeier, J., Untersuchungen zur Helligkeitsfrage. Halle, Niemeyer. gr. 8. III, 66 S. ℳ 1,80.

Erichsen, L., An der Grenze des Uebersinnlichen. Unser Seelenleben, Hypnose, Suggestion, Telepathie etc. 6.—10. Taus. Strassburg, Singer. 8. 103 S. ℳ 2.

Fisher, H., Psychology for Music Teachers. The Laws of Thought applied to Sounds and their Symbols. gr. 8. 188 p. London, Curwen. *Sh.* 3.

Foucault, M., Le rêve. Paris, Alcan.

Fränkl, E., Ueber Vorstellungselemente und Aufmerksamkeit. Ein Beitrag zur experimentellen Psychologie. Mit Figuren und Tafeln. Augsburg, Lampart. gr. 8. VIII, 256 S. ℳ 8,50.

Gómez Ocaña, J., Fisiología humana teórica y experimental. 3. edic 2 Tom. Madrid, Moya. 4. 464 p. *Pes.* 18.

González Carreño, G,, La imagen genérica y la idea. Estudio de psicología experimental. Madrid, Sáenz de Jubera. 8. XXIV, 166 p. *Pes.* 2,50.

Grasset, D., Les centres nerveux, physiopathologie clinique. Paris, Ballière et fils. 8. 730 p. avec 60 fig. et 26 tabl.

Guibert, J., Le caractère. Paris, Poussielgue.

Hellwig, B., Die vier Temperamente bei Erwachsenen. Eine Anleitung zur Selbst- und Menschenkenntnis und ein praktischer Führer und Ratgeber im Umgange mit der Welt. 6. Aufl. Paderborn, Esser. 8. 99 S. ℳ 1

Hermant, P., Les mystiques. Étude psychologique et sociale. Paris, Cerf. 62 p.

Hirt, E., Die Temperamente. Ihr Wesen, ihre Bedeutung für das seelische Erleben und ihre besonderen Gestaltungen. 40. Heft der Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. Lex.-8. Wiesbaden, Bergmann. V, 54 S. ℳ 1,30.

Houet, A., Zur Psychologie des Bauerntums. Ein Beitrag. Im Anschluss an synodale Verhandlungen, sowie in Verbindung mit dem „Ausschuss für Wohlfahrtspflege auf dem Lande“ zusammengestellt. Tübingen, Mohr. gr. 8. VIII, 306 S. ℳ 4.

James, W., L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive. Traduit par Franck Abauzit. Paris, Alcan. 8.

Javal, A., Physiologie de la lecture et l'écriture. Paris, Alcan. 8. avec figures. *Fr.* 6.

Kiesel, A., Die Welt des Sichtbaren. Eine Betrachtung über die Art und Weise unseres Sehens. Leipzig, Voigtländer. 8. 106 S. ℳ 1,20.

Köhler, J., Zur Einführung in die experimentelle Psychologie. 2 Vorträge. Berlin, Gerdes & Hödel. Lex.-8. 32 S.

Kolbenheyer, E. G., Die sensorielle Theorie der optischen Raumempfindung. Leipzig, Barth. gr. 8. IV, 81. ℳ 2.

Krause, F., Hören und Sprechen. Physiologisch psychologische Betrachtung der beiden Sprachzweige, nebst Hinweisen auf deren methodische Behandlung. 6 Vorträge. Cöthen, Schettlers Erben. 8. VIII, 198 S. ℳ 2.

Lagerborg, R., Das Gefühlsproblem. Studien zum peripherischen Mechanismus des Bewusstseinslebens. Leipzig, Barth. 8. VI, 141 S. ℳ 3.

Lehmann, A., Die körperlichen Aeusserungen psychischer Zustände. 3. Tl. Elemente der Psychodynamik. Mit Figuren und Tafeln. Uebersetzt von F. Bendixen. Leipzig, Reisland. gr. 8. VIII, 514 S. ℳ 14.

Leroy, B., Le langage. Essai sur la psychologie normale et pathologique de cette fonction. Paris, Alcan. 8. 289 p.

Letourneau, C., Las pasiones humanas. Traducid. de la última edic. franc. Barcelona, Tip. „Anuario de la Exportación". 8. 224 p. *Pes.* 1.50.

Levinstein, S., Kinderzeichnungen bis zum 14. Lebensjahr. Leipzig, Voigtländer.

Lukas, F., Psychologie der niedersten Tiere. Eine Untersuchung über die ersten Spuren psychischen Lebens im Tierreiche. Wien, Braumüller. gr. 8. VIII, 276 S. ℳ 5.

Malapert, P., El carácter. Traduc. por J. M. González, Madrid, Faure. 8. VI, 335 p. *Pes.* 4,50.

Marcinowski, J., Nervosität und Weltanschauung. Studien zur seelischen Behandlung Nervöser, nebst einer kurzen Theorie vom Wollen und Können. Berlin, Salle. gr. 8. VIII, 132 S. ℳ 3.

Maxwell, J., Metapsychical Phenomena. Methods and Observations. 8. London, Duckworth. XXIV, 448 p. *Sh.* 10.

Michotte, A., Les signes régionaux. Nouvelles recherches expérimentales sur la répartition de la sensibilité tactile dans les états d'attention et d'inattention. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Mitchell, Sir Arthur, About Dreaming, Laughing and Blushing. 8. 157 p. London, Green. *Sh.* 5.

Nuel, J. P., La visión. Traduc. por V. Martin. Madrid, Ginés Carrión. 8. 404 p. *Pes.* 4,50.

Obersteiner, H., Zur vergleichenden Psychologie der verschiedenen Sinnesqualitäten. Wiesbaden, Bergmann. Lex.-8. V, 55S. ℳ 1,60.

Obici, G., et Marchesini, G., Le „amicizie" di collegio. Roma e Milano, Segati. 16. XLIV, 334 p.

Odier, H., Essai d'analyse psychologique du mécanisme du langage dans la compréhension. 41. Bd. der „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte". Bern, Scheitlin & Spring. gr. 8. VI, 112 p. ℳ 1,50.

Patini, E., La normale funzione ausiliaria dell'immaginativa nel processo mnemonico. Extr. Ann. di Nevrol.

Paulhan, Fr., Les mensonger du caractère. Paris, Alcan. 8. 276 p. *Fr.* 5.

Philippe, J., et Paul-Boncour, J., Les anomalies mentales chez les écoliers. Paris, Alcan. 16. 158 p. *Fr.* 2,50.

Prel, du, K., Studien aus dem Gebiete der Geheimwissenschaften. 2., stark verm. Aufl. II. Bd. Experimentalpsychologie und Experimentalphysik. Leipzig, Altmann.

Queyrat, Fr., Les jeux des enfants. Paris, Alcan. 16. 160 p. *Fr.* 2,50.

Ravizza, F., Psicologia della lingua. Torino, Bocca. 16. 206 p. *Lire* 3.

Reuther, F., Beiträge zur Gedächtnisforschung. Leipzig, Engelmann. 100 S.

Ribot, Th., Essai sur l'imagination créatrice. 2e éd. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

—. La logique des sentiments. Paris, Alcan. X, 200 p. *Fr.* 3,75.

Riemann, G., Psychologische Studien an Taubstummblinden. Berlin, Fröhlich. gr. 8. 35 S. ℳ 1.

Rogues, J. de Fursac, Les écrits et les dessins dans les maladies nerveuses et mentales. Paris, Masson. 8. X, 306 p.

Sachs, H., Gehirn und Sprache. 36. Heft der „Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens". Wiesbaden, Bergmann. Lex.-8. V, 128 S. ℳ 3.

Shaw, T. Claye, Ex Cathedra. Essays on Insanity. gr. 8. 250 p. London, Adlard. *Sh.* 5.

Sidis, B., Multiple Personality. An Experimental Investigation into the Nature of Human Individuality. gr. 8. 462 p. London, Appleton. *Sh.* 10/6.

Sollier, P., Le mécanisme des émotions. Paris, Alcan. 8. 303 p. *Fr.* 5.

Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung. 15. Heft: Baerwald, R., Psychologische Faktoren des modernen Zeitgeistes. — Möller, P., Die Bedeutung des Urteils für die Auffassung. Leipzig, Barth. gr. 8. V, 110 S. ℳ 3,60.

Stern, L. W., Helen Keller. Die Entwickelung und Erziehung einer Taubstummblinden als psychologisches, pädagogisches und sprachtheoretisches Problem. Mit einer Tafel. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. IV, 76 S. ℳ 1,80.

Stratico, A., La psicologia collettiva. Milano-Palermo, Sandron.

—, Le teorie della suggestione e l'educazione umana. Messina, Tip. D'Amico.

Thompson, H. B., Vergleichende Psychologie der Geschlechter. Experimentelle Untersuchungen der normalen Geistesfähigkeiten bei Mann und Weib. Uebersetzt von J. E. Kötscher. Würzburg, Stuber. 8. VII, 198 S. ℳ 3,50.

Tonini, Q., La suggestione nella vita ordinaria et nell' educazione. Roma, Albrighi. 12.

Vigouroux, A., et Juquellier, P., La contagion mentale. Paris, Doin. 251 p. *Fr.* 4.

Vossler, K., Sprache als Schöpfung und Entwickelung. Eine theoretische Untersuchung mit praktischen Beispielen. Heidelberg, Winter. 8. VIII, 154 S. ℳ 4.

Vowinckel, C., Zur Psychologie des Denkens mit besonderer Beziehung auf die Bedürfnisse des Unterrichtes. Mettmann, Progr. 17 S.

Wanke, G., Psychiatrie und Pädagogik. Nach einem Vortrage. 33. Heft der „Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens". Wiesbaden, Bergmann. 8. V, 26 S. ℳ 0,80.

Wasmann, E., S. J., Instinkt und Intelligenz im Tierreich. Ein kritischer Beitrag zur modernen Tierpsychologie. Dritte, stark vermehrte Auflage. Freiburg i. Br., Herder. gr. 8. XIV, 276 S. ℳ 4.

C. Beiträge zur rationellen Psychologie.

Ayrer, S., Das Problem der Willensfreiheit mit besonderer Berücksichtigung seiner psychologischen Seite. Dissertation. Stuttgart, Kohlhammer. gr. 8. IV, 133 S. ℳ 3.

Baldwin, J. M., Historia del alma. Traducido del inglés. Madrid, Pérez y Comp. 8. XVI, 342 p. *Pes.* 4,50.

Bonnefoy, Le problème de la liberté. Paris, Lethielleux.

Elbé, L., La vie future devant la sagesse antique et la science moderne. Paris, Perrin. 18. XII, 404 p. *Fr.* 3,50.

Gaye, R. K., The Platonic Conception of Immortality and its Connection with the Theory of Ideas. Cambridge, Univ. Press. gr. 8. 270 p. *Sh.* 5.

Kern, B., Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens. Festschrift zur 110. Stiftungsfeier der Kaiser-Wilhelms-Akademie für das militär-ärztliche Bildungswesen. Auszugsweise als Festrede gehalten. Berlin, Hirschwald. gr. 8. VIII, 130 S. ℳ 2,40.

Kötscher, L. M., Ueber das Bewusstsein, seine Anomalien und ihre forensische Bedeutung. 35. Heft der „Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens". Wiesbaden, Bergmann. Lex. 8. V, 109 S. ℳ 2,40.

Kramer, G., Giebt es eine Seele? Magdeburg, Selbstverlag (Lessingstrasse 96). 8. 15 S. ℳ 0,15.

Kronthal, P., Ueber den Seelenbegriff. Vortrag. Jena, Fischer. gr. 8. 32 S. ℳ 0,80.

Lefèvre, L., Du mode de transmission des idées. Conception matérialiste de l' intelligence humaine. Bruxelles, Weissenbruch. 51 p.

Levi, A., L' indeterminismo nella filosofia francese contemporanea. La filosofia della contingenza. Firenze, Seeber. 8. X, 299 p.

Marchesini, G., Le funzioni dell' anima. Bari, Laterza. VIII, 302 p.

Myers, La personnalité humaine. Sa survivance après la mort, ses manifestations supra-normales. Traduit par Jankélévitsch. Paris, Alcan. 8. XVI, 421 p. *Fr.* 7,50.

Newten, Jos., The Problem of Personality. London, Hodder & Stoughton. gr. 8. 290 p. *Sh.* 5.

Noël, L., Le déterminisme. Bruxelles, Hayez.

Petersen, J., Willensfreiheit, Moral und Strafrecht. München, Lehmann. gr. 8. VIII, 235 S. *M* 5.

Rehmke, J., Die Seele des Menschen. 2. Auflage. Leipzig, Teubner. 8. IV, 145 S. *M* 1

Rohland, W. v., Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. VII, 171 S. *M* 4.

Royce, J., The Conception of Immortality. London, Constable. 18. 174 p. *Sh.* 2/6.

Sutro, E., Das Doppelwesen der menschlichen Natur. II. Das Doppelwesen des Denkens und der Sprache. Ein Versuch, das eigentliche Wesen unbewusster Vorgänge klar zu erkennen und in die Ursachen der Erscheinungen einzudringen. Berlin, Internationale physiopsychol. Gesellschaft. 8. XIV, 273 S. *M.* 3.

Thompson, H. B., The Mental Traits of Sex. London, Fischer Unwin. gr. 8. *Sh.* 6.

Welldon, J. E. C., The Hope of Immortality. 3d ed. London, Seeley. gr. 8. 358 p. *Sh.* 3/6.

Windelband, W., Ueber Willensfreiheit. 12 Vorlesungen. 2., unveränd. Aufl. Tübingen, Mohr. 8. VII, 223 S. *M.* 3,60.

Wimmenauer, W., Beiträge zur Kritik des Determinismus aus neuester deutscher Philosophie. Giessen, v. Münchow. gr. 8. V, 64 S *M.* 1.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie.

Adler, F. W., Bemerkungen über die Metaphysik in der Ostwaldschen Energetik. Leipzig, Reisland. gr. 8. II, 47 S. *M.* 1.

Balfour, A. J., Unsere heutige Weltanschauung. Einige Bemerkungen zur modernen Theorie der Materie. Vortrag, gehalten zu Cambridge am 17. August 1904. Deutsch von M. Ernst. 2., durchgesehene Auflage. Leipzig, Barth. *M.* 1.

Bauer, K., Mensch und Tier, wesentlich oder nur graduell verschieden? Ein Versuch zur Beantwortung der Frage. Riga, Jonck und Poliewsky. gr. 8. 158 S. *M.* 2,20.

Bettex, F., Natur und Gesetz. 11. und 12. Tausend. Bielefeld, Velhagen und Klasing. 8. VII, 471 S. *M.* 5.

Bon, Le, G., L'evolution de la matière. Paris. 18. *Fr.* 3,50.

Boucher, M., Essai sur l' hyperespace, le temps, la matière et l' énergie. 2e éd., revue et augmentée. Paris, Alcan.

Boutroux, De la contingence des lois de la nature. 5e édit. Paris, Alcan.

Brenes Mesen, La volondad en los microorganismos. San Jose, Costa-Rica, Alsena.

Ceretti, P., Saggio circa la ragione logica di tutte le cose. Versione dal latino di C. Badini, con note ed introduzione di L d' Ercole. Vol. V, Sezione III. La natura biologica. Torino, Unione tipografica editrice.

Despaux, Explication mécanique de la matière, de l' électricité et du magnétisme. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 4.

Driesch, H., Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre. 3. Bd. der „Natur- und kulturphilosophischen Bibliothek". Leipzig, Barth. gr. 8. X, 246 S. ℳ 5.

Fabre, J. H., Etudes sur l' instinct et les mœurs des insectes. Paris. 8. *Fr.* 3,50.

Friedmann, H., Ueber ein physikalisches Endlichkeitsprinzip und den allgemeinsten Ausdruck der Naturgesetzlichkeit. Jurjew - Dorpat, Krüger. Lex. 8. 64 S. ℳ 1,80.

Führer, H., Das Bild der Materie. Heidelberg, Hörning. gr. 8. III, 129 S. ℳ 3.

Gander, M., O. S. B., Die Tierseele. Hamm, Breer & Thiemann. gr. 8. 40 S. ℳ 0,50.

Haeckel, E., Historia de la creación de los seres organizados según las leyes naturales. Traduc. de C. Litran, Valencia, Sempere y Comp. 2 tomos. 4. 361, 366 p. *Pes.* 6,75.

Haeckel, E., Der Kampf um den Entwickelungsgedanken. 3 Vorträge. Berlin, Reimer. Lex. 8. 112 S. ℳ 2.

—, Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie. Ergänzungsband zu dem Buche über die Welträtsel. 11—14. Tausend. Stuttgart, Kröner. gr. 8. XII, 567 S. ℳ 8.

—, Le meraviglie della vita. Torino, Tip. editrice.

—, The Wonders of Life. A Popular Study of Biological Philosophy. Translated by J. Mc Cabe. London, Watts. gr. 8. XIV, 502 p. *Sh* 6.

Hänzel, E., Ein Universalkörper als Träger der stofflich-seelischen Gebilde. Leipzig, Uhlig. gr. 8. 32 S. ℳ 0,50.

Hasert, C., Antworten der Natur auf die Fragen: Woher die Welt, woher das Leben? Tier und Mensch; Seele. 6., verm. Auflage. Graz, Moser. 8. VII, 376 S. ℳ 2.

Heen, P. de, La matière, sa naissance, sa vie, sa fin Bruxelles, Hayez.

Höck, F., Sind Tiere und Pflanzen beseelt? Leipzig, Teubner. gr. 8. 25 S. ℳ 1.

Huber, Der Denkprozess von Mensch und Tier. Als Schluss der Darwinschen Theorie. Neue, mit mathematischer Genauigkeit bewiesene Theorie des positiven und negativen Denkprozesses, der Projektion der Gedankenbilder, der elektrischen Apparate in Gehirn und Körper, der elektrischen Seele von Mensch und Tier u. s. w. 2., verbesserte Aufl. Leipzig, Robolsky. gr. 8. 120 S. *M.* 2.

Howison, G. H., The Limits of Evolution and Other Essays. 2nd ed. London, Long. gr. 8. *Sh.* 8/6.

Knickenberg, F., Der Hund und sein Verstand. Eine Erklärung der Lebensäusserungen des Hundes in Hinsicht auf das ihnen zu Grunde liegende „Wollen", „Erkennen" und „Begreifen". Köthen, Schettler. gr. 8. VIII, 138 S. *M.* 3.

Koltan, J., Naturphilosophische Strömungen der Gegenwart in kritischen Darstellungen. E. Haeckels monistische Weltansicht. Zürich, Speidel. gr. 8. IV, 88 S. *M.* 1,50.

Kübler, J., Die natürliche Entwicklung der Materie im Weltraum und die daraus hervorgehenden Weltgesetze. Leipzig, Teubner. gr. 8. 24 S. *M.* 0,80.

Lehmen, A., S. J., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. II. Bd.: Kosmologie und Psychologie. 2., verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg i. B., Herder. 8. XX, 540 S. *M.* 6.

Lockyer, N, L'évolution inorganique, expliquée par l' analyse spectrale. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 6.

Marx, A., L' éther principe universel des forces. Paris, Gauthier-Villars. 8. IX, 214 p.

Matteucci, U., Alcune considerazioni intorno alla teoria dell' evoluzione. Pisa. 8. 158 p. *M.* 4.

Müller, C. H., Ein neues Weltsystem. 1. Bd. Was ist der Sternhimmel? Charlottenburg, Harnisch & Co. gr. 8. 54 S. *M.* 1,50.

Müller, P. J., Die Enstehung der Welt. Zeitgemässe Gedanken eines Naturforschers. Leipzig, Hinrichs Verlag. gr. 8. 32 S. *M.* 0,30.

Ostwald, W., Vorlesungen über Naturphilosophie. 3., verm. Auflage. Leipzig, Veit & Co. XVI., 520 S. mit Fig. *M.* 12.

Patschke, A., Lösung der Welträtsel durch das einheitliche Weltgesetz der Kraft. München, Seitz & Schauer. gr. 8. 162 S. mit Fig. *M.* 6.

Pauly, A., Darwinismus und Lamarckismus. Entwurf einer psychologischen Teleologie. München, Reinhardt. gr. 8. VIII, 335 S. mit. Fig. *M.* 7.

Read, C., The Metaphysics of Nature. London, Black. 8. 362 S. *Sh.* 7/6.

Reinke, J., Philosophie der Botanik. 1. Bd. der „Natur- und kulturphilosophischen Bibliothek". Leipzig, Barth. 8. VI, 201 S. *M.* 4.

Revel, L' évolution de la vie et de la conscience du règne minéral aux règnes humain et surhumain. Paris, Bodin. 12. 320 p.

Schultz, J., Die Bilder von der Materie. Eine psychologische Untersuchung über die Grundlagen der Physik. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. VII, 201 S. ℳ 6.

Sergi, G., La evolución humana, individual y social. Hechos y ideas. Versión espan. de S. Valentí Camp. 2 tomos. Barcelona, Henrich y Comp. 141, 175 p. *Pes.* 2.

Scouller, J., Darwinian Fallacies. London, Simpkin. gr. 8. 306 p. *Sh.* 3 6.

Snyder, K., Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft nach den Ergebnissen der neuesten Forschungen. Deutsch von H. Kleinpeter. Leipzig, Barth. XI, 306 S. ℳ 5,60.

Tschirn, G., Ist die Welt geschaffen oder ewig? 2. Aufl. Bamberg, Handelsdruckerei und Verlagshandlung. 16. 64 S. ℳ 0,20.

Valle, G., della, La psicogenesi della coscienza. Saggio d'una teoria generale dell' evoluzione. Milano, Hoepli. 4.

Vignon, P., Doctrines et opinions relatives à la philosophie biologique. Extrait de la „Revue de philosophie". Montligeon. 8. 59 p.

Wagenmann, A., Das System der Welt. Grundzüge einer Physik des organischen Lebens. I. Bd. Der Ursprung von Energie und Materie, mit Abbildungen. Cannstatt (Hohenstaufenstr. 7), Selbstverlag. gr. 8. XII, 182 S. ℳ 6.

Boxall, G. E., The Evolution of the World and of Man. gr. 8. XI, 191 p. London, Fisher Unwin. *Sh.* 5.

Colojanni, N., Races supérieures et races inférieures (Latins et Anglo-Saxons). Trad. de l'italien par S. Dubois. Paris, Alcan. 8. XX, 432 p. *Fr.* 9.

Dennert, E., Vom Sterbelager des Darwinismus. 4.—6. Taus. Stuttgart, Kielmann. 8. 120 S. ℳ 2.

Finot, J., Le préjugé des races. Paris, Alcan. 8. 518 p. *Fr.* 7,50.

Freimann, M., Ueber den physiologischen Stumpfsinn des Mannes. Leipzig, Modernes Verlagsbureau. 8. 192 S. ℳ 2,50.

Gaupp, R., Ueber den Selbstmord. München, Verlag der ärztlichen Rundschau. gr. 8. 29 S. ℳ 0,60.

Gregory J. W., S. Hutschinson.

Haeckel, E., The Evolution of Man. A Popular Scientific Study. 2 Vols. Translated by J. McCabe. gr. 8 436, 485 p. London, Watts. *Sh.* 42.

Harpf, A., Morgen- und Abendland. Vergleichende Kultur- und Rassenstudien. Stuttgart, Strecker & Schröder. gr. 8. XV, 348 S. ℳ 5.

Hutschinson, H. N., Gregory, J. W., y Lydekker, R., Razas humanas. Descripción de todas las razas y tribus que pueblan el

Globo. Traduc. directa del inglés por F. Toledo. Con 665 ilustraciones. Madrid, Impr. del „Nuevo Mundo“. Fol. *Pes.* 21.

Krause, K. Chr. Fr., Vorlesungen über psychische Anthropologie. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verf. herausg. von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Leipzig, Dieterich. gr. 8. VIII, 290 S. ℳ 4.

Krecker, R., Des Gesetzes Erfüllung. Eine naturwissenschaftliche Begründung der organischen, gesellschaftlichen und sittlichen Bildung des Menschen. Halle, Gebauer-Schwetschke. gr. 8. VII, 595 S. ℳ 12.

Krose, H. A., S. J., Der Selbstmord im 19. Jahrhundert, nach seiner Verteilung auf Staaten und Verwaltungsbezirke. Mit einer Karte. Freiburg i. B., Herder. VIII, 112 S. ℳ 2,20.

Lankester, E. R., Nature and Man (The Romanes Lectures 1905). 8. Clarendon Press. *Sh.* 2.

Lobedank, Der physiologische Schwachsinn des Menschen. Eine medizinisch-philosophisch-soziale Studie für Aerzte, Juristen, Pädagogen und alle Gebildeten. München, Seitz & Schauer. gr. 8. 59 S. ℳ 1,50.

Lydekker, R., S. Hutschinson.

Malaguilla, E., Ensayos de vulgarización cientifica. Caracterización cerebral de la mujer. Prólogo del Dr. Ed. Boscá. Ciudad-Real, Perez. 8. 91 p. *Pes.* 1,50.

Mayreder, R., Zur Kritik der Weiblichkeit. Essays. Jena, Diederichs. 8. 299 S. ℳ 5.

Möbius, P. J., Ueber den physiologischen Schwachsinn des Weibes. 7., veränd. Auflage. Halle, Marhold. gr. 8. 140 S. ℳ 1,50.

Mucke, J. R., Das Problem der Völkerverwandtschaft. Greifswald, Abel. 8. XXIII, 368 S. ℳ 7,50.

Rath, H., Zur Frauenfrage. Populär gehaltene Erwiderung auf den „Habituellen Schwachsinn des Mannes“ von Heberlin. Dresden, Pierson. 8. III, 56 S. ℳ 1.

Romano, L., L'antropologia e la scienza dell' educazione. Torino, Paravia.

Schapiro, J., Ihr sollt nicht gleich sein. Eine biologische Betrachtung über zwei bedeutsame Zeitströmungen. Zürich, Schmidt. 8. 24 S. ℳ 0,60.

Tourville, H. de, Histoire de la formation particulariste. L'origine des grands peuples actuels. Paris, Didot.

Trombetti, A., L'unità d'origine de linguaggio. Bologna, Beltrami. 8. VIII. 224 p. *Lire* 6.

Weininger, O., Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung. 6., unveränderte Auflage. Wien, Braumüller. gr. 8. XXII, 608 S. ℳ 5.

V. Theodicee.

Bowne, B. P., The Immanence of God. London, Constable gr. 8. 162 p. *Sh.* 3/6.

Broglie, de, Preuves psychologiques de l' existence de Dieu, avec préface par A Largent. Paris, Bloud. 16. X, 256 p.

Cook, V. C., Is there a God? and Other Lectures on Modern Scepticism. London, Kelly. gr. 8. 112 p. *Sh.* 1.

Courbet, P., Das Dasein Gottes, ein Postulat der Wissenschaft. Nach der 5. franz. Auflage. Strassburg, Roux & Co. kl. 8. 62 S.

Esser, M., Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte. Dissert. Bonn. 8. 54 S.

Harris, W., Thoughts concerning Omnipotence, or God, the Cosmos and the Human Mind. London, Rivingtons. gr. 8. 215 p *Sh.* 3/6.

Morris, J., A New Natural Theology based upon the Doctrine of Evolution. London, Scott. 8. 372 p. *Sh.* 6.

Schanz, P., Apologie des Christentums. II. Tl. Gott und die Offenbarung. 3., verm. und verb. Auflage. Freiburg i. B., Herder. 8. X, 868 S. *M.* 8,80.

Zellweger, A., „Gott". Betrachtungen. Vortrag. Zürich, Schmidt. gr. 8. VII, 72 S. *M.* 0,80.

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

Frobridge, G., The Foundations of Philosophy. London, Speirs. gr. 8. 94 p.

Guastella, L., Filosofia della Metafisica. S. unt. II. A.

Heymans, G., Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung. Leipzig, Barth. gr. 8. VIII, 349 S. *M.* 8,40.

Mercier, D., Ontologie ou métaphysique générale. 1e éd. Paris, Alcan.

Pennisi, M. A., L'universale. Organo filosofico della dimostrazione dell' ente. Catania, Mattei.

Runze, G., Metaphysik. Leipzig, Weber. kl. 8. XVI, 424 S. *M.* 5.

VII. Ethik. Natur- und Völkerrecht. Sozial- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Bayet, A., La morale scientifique. Paris, Alcan.

Bruhl, L., Levy, Ethics and Moral Science. Translated by E. Lee. London, Constable. 8. 246 p. *Sh.* 6.

Carneri, B., Grundlegung der Ethik. Volksausg. 1—5. Taus. Stuttgart, Kröner. gr. 8. III, 212 S. *M.* 1.

Castejón y Elío, F. J., Programma de elementos de derecho natural. Madrid, Hernandez. 8. 33 p. *Pes.* 1,25.

Castellotti, Saggi di etica e di diritto. Ascoli, Tassi. 12.

Christ, P., Grundriss der Ethik. Berlin, Schwetschke & Sohn. gr. 8. VIII, 210 S. *M.* 5,50.

Cathrein, V., S. J., Die Grundbegriffe des Strafrechts. Freiburg i. B., Herder. 8. 170 S. *M.* 2,50.

—, Philosophia moralis. Ed V. ab auctore recognita. Freiburg i. B. Herder. gr. 8. XVIII, 493 p. *M.* 4,40.

Consentini, F., La sociologie génétique. Essai sur la pensée et la vie sociale préhistoriques. Paris, Alcan. 8. XVIII, 205 p. *Fr.* 3,75.

David, F., Esquisse de la science du bonheur. Paris, Giard et Brière. 16. 336 p.

Dealey, J. L., A Tent Book of Sociology. London, Macmillan. gr. 8. *Sh.* 6.

Désers, L., Cours de morale dans ses principes. Instructions d' apologétique. Paris, Poussielgue. 16. 248 p.

Dugas, L., Cours de morale théorique et pratique. I Morale théorique. Paris, Paulin. 8. 125 p.

Economía politica, Nociones de —. Obra escrita en vista de las más recientes publicaciones sobre la materia. Barcelona, Badía. 8. 144 p. *Pes.* 1,25.

Ferri, E., La sociologie criminelle. Traduction de L. Terrier. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 10.

Fouillée, A., Les éléments sociologiques de la morale. Paris, Alcan. 8. 380 p. *Fr.* 7,50.

Gropali, Elementi di sociologia. Genova. 12.

*Giddings, F. H., Sociología inductiva. Syllabus de métodos, análisis, clasificaciones y leyes. Traduc. del inglés por D. Barnés. Madrid, L. Horno. 4. 368 p. *Pes.* 6,50.

*Hostos, E. M. de, Tratado de sociología. Madrid, Bailly-Baillère. 8. 273 p. *Pes.* 5,50.

Jevons, W. S., Principles of Economics. Fragment of Treatise on Industrial Mechanism of Society. London, Macmillan. 8. 302 p. *S* 10.

Kromann, K., Ethik. I. Die allgemeine Ethik. Deutsch von F. Bendixen. Leipzig, Reisland. 8. III, 146 S. *M.* 2,80.

Landry, A., Principes de morale rationelle. Paris Alcan. 8. *Fr.* 5.

Lemme, L., Christliche Ethik. 2. Bd. Lichterfelde, Runge. gr. 8. IV, S. 641—1218. *M.* 10.

Lesage, C., La Morale scientifique. Thèse. Montaubon, Imp. Coop. 8, 108 p.

Lévy-Bruhl, L., La morale et la science des mœurs. 2e éd. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

Lioy, D., Die Philosophie des Rechts. Nach der zweiten Auflage des Originals übersetzt von M. de Martino. Neue, wohlfeile Ausgabe. Berlin, Pragner. 8. XX, 552 S. ℳ 4.

Lipps, Thdr., Die ethischen Grundfragen. 10 Vorträge. 2., teilweise umgearbeit. Auflage. Hamburg, Voss. IV, 357 S. ℳ 5.

Liszt, F. von, Das Völkerrecht systematisch dargestellt. 4. Auflage. Berlin, Häring.

Marschall, A., Handbuch der Volkswirtschaftslehre. 1. Bd. Nach der 4. Aufl. übersetzt von H. Ephaim und A. Salz. Stuttgart, Cotta. 717 S. ℳ 12,

Marucci, A., La nuova filosofia del diritto criminale. Roma. 8. VIII, 323 p. ℳ 4.

Menger, Neue Sittenlehre. Jena, Fischer. 8. VIII 82 S. ℳ 1.

Michel, H., Propos de moral. 3e série. Paris, Hachette. 16. 268 p.

Miceli, V., Le fonti del diritto dal punto di vista psichico-sociale. Palermo, Reber. 8. 303 p.

Oswald, H., Vorträge über wirtschaftliche Grundbegriffe. Jena, Fischer. ℳ 2,50.

Paulsen, F. Zur Ethik und Politik. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. Berlin, Neelmeyer. 62 S. ℳ 0,50.

Petrone, J., Della sociologia come scienza autonoma. Napoli, Tip. della R. Univ.

—, La sociologia e la sua elisione nella filosofia dello spirito. Napoli, Tip. della R. Univ.

—, Problemi del mondo morale meditati da un idealista. Milano, Remo Landron.

Ross, E. A., Foundations of Sociology. London, Macmillan. gr. 8. 410 p. *Sh.* 5.

Rudert, Th., Skizze eines Moralsystems als praktische Grundlage der künftigen Weltreligion. Gemeinverständliche Ausführungen zum „Letzten Wort der Philosophie". Leipzig, Knauer. 8. 41 S. ℳ 1,50.

Small, Albion W., General Sociology. An Exposition of the Main Development in Sociological Theory from Spencer to Ratzenhofer. London, Fisher Unwin. 8. 739 p *Sh.* 18.

Schmoller, G., Política social y economía social. (Cuestiones fundamentales) Traduc. de L. Benito. 2 tomos. Barcelona, Henrich y Comp. 8. 244, 183 p. *Pes.* 2.

Tanon, L., Évolution du droit et la conscience sociale. 2e éd. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 2,50.

Vaccaro, M., Lezioni di filosofia del diritto. Roma. 8. 3 vol. ℳ 3,60.

Vega Isarria, E. de la, Lecciones de economía política. Madrid, Diaz. 8. XII, 82 p. *Pes.* 4

Weiss, A., O. Pr., Apologie des Christentums. 1. Bd. Der ganze Mensch. Handbuch der Ethik. 4. Auflage. Freiburg i. B., Herder. 8. XVI, 948 S. ℳ 6,80.

Wentscher, M., Ethik. II. Tl. Leipzig, Barth. gr. 8. XII, 396 S. ℳ 9.

Zenker, E. V., Soziale Ethik. Leipzig, Wigand. 8. XI., 284 S. ℳ 6.

B. Beiträge zur Ethik.

Cantecor, G., Morale théorique et notions historiques. Paris, Delaplane. 12. 232 p.

Carson, Th. G., Man's Responsibility, or, how and why the Almighty introduced Evil upon the Earth. gr. 8. 530 p. London, Putnam.

Clamegeran, J. J., Philosophie morale et réligieuse. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 3,50.

Coe, G., Education in religion and morals. London, Fleming.

Drews, P., Die Reform des Strafrechtes und die Ethik des Christentums. Tübingen, Mohr. 8. 44 S. ℳ 0,50

Eitelberg, A., Unmoderne Ethik. Wien, Coën. 8. 123 S. ℳ 3.

Ernst, J., Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung. Untersuchungen über die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. X, 247 S. ℳ 5.

Fiske, J., El destino del hombre. Traduc. de la 25. edic. inglesa y prolongada por F. del Río Urruti. Barcelona, Henrich y Comp. 8. 139 p. *Pes.* 1.

Grabowsky, N., Der ideale Mensch und sein Wesen. Grundlagen zur Anbahnung eines Neuaufschwungs des Ideallebens der Menschheit. 3., umgearbeitete Auflage von „Sollen wir heiraten". Leipzig, Spohr. 8. 122 S. ℳ 1,50.

—, Die Unendlichkeit unseres Lebens oder die höchsten Ziele des Menschen. Leipzig, Spohr. 8. 42 S. ℳ 0,75.

Jahn, M., Ethik als Grundwissenschaft der Pädagogik. Ein Lehr- und Handbuch. 3., verb. und verm. Aufl. Leipzig, Dürr. gr. 8. XIII, 366 S. ℳ 5,40.

Jcks, Pflichten des Menschen in ihrer praktischen Anwendung. Die 10 natürlichen Gebote an dem Wege gesammelt. Bamberg, Handelsdruckerei und Verlagshandlung. gr. 8. 79 S. ℳ 1.

Key, E., Liebe und Ethik. Aus dem Schwedischen von F. Maro. 3. und 4. Tausend. Berlin, Pan-Verlag. gr. 8. 41 S. ℳ 1.

Kronenberg, M., Ethische Präludien. München, Beck. 8. VII, 322 S. ℳ 5.

Lanessan, J. L. de, La morale des réligions. Paris, Alcan. 8. VIII, 586 p. *Fr.* 10.

Levi, A., Per un programma di filosofia del diritto. Torino, Bocca. 8. 168 p. *M.* 4.

Mausbach, J., Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung. Gedanken und Vorträge. 3. und 4. verb. Aufl. München-Gladbach, Zentralstelle des Volksvereins für das katholische Deutschland. 8. 110 S. *M.* 1,20.

Paulsen, Fr., Zur Ethik und Politik. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. 1. und 2. Bd. Berlin, Expedition der deutschen Bücherei. kl. 8. 126 und 119 S. Je *M.* 0,50.

Pavot, J., L'éducation de la volonté. 21e éd. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

Pierson, N. G., Trattato di economia politica. 2 vol. Turin, Bocca. 8. 1006 p. *Lire* 25.

Rohden, Das Wesen der Strafe im ethischen und strafrechtlichen Sinne. Tübingen, Mohr. gr. 8. *M.* 1.

Schaub, F., Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlauteren Handel im Mittelalter. Von Karl dem Grossen bis Papst Alexander III. Eine moral-historische Untersuchung. Freiburg i. B., Herder. 8. XII., 218 S. *M.* 3.

Soyka, O., Jenseits der Sittlichkeitsgrenze. Ein Beitrag zur Kritik der Moral. Wien, Akad. Verlag für Kunst und Wissenschaft. 8. 87 S. *M.* 2.

Strangeland, C. E., Pre-Malthusian Doctrines of Population. Edit. by the Faculty of Political Science of Columbia University. London, King. *Sh.* 10.

Tohmas, F., Morale et éducation. 2e éd. Paris, Alcan.

Traub, G., Ethik und Kapitalismus. Grundzüge einer Sozialethik. Heilbronn, Salzer. gr. 8. VII, 255 S. *M.* 4,20.

Vecchio, G. del, I presupposti filosofici della nozione del diritto. Bologna, Zanichelli. 8. 192 p.

Walter, F., Theorie und Praxis in der Moral. Paderborn, Schöningh. gr. 8. V, 122 S. *M.* 2.

Wouters, L., De minus probabilismo seu de opinione, quam quis solide, sed minus probabilem esse iudicat. Paris, Lethielleux.

C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht.

Amitai, L. K., La sociologie selon la législation juive appliquée à l' époque moderne. Paris, Fischbacher. 8. 272 p.

Angiulli, L'individuo nei suoi rapporti sociali. Torino, Bocca. 12.

Arias, G., Il sistema della costituzione economica e sociale italiana nell' età dei comuni. Turin, Roux e Viarengo. 8. 558 p. *L.* 8.

Beccaria, C., Del delito y de la pena. Traduc. por. M. Doppelheim. Barcelona, Sopena. 12. 154 p. *Pes.* 0,75.

Bechterew, W. v., Die Bedeutung der Suggestion im sozialen Leben. 39. Heft der „Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens". Wiesbaden, Bergmann. Lex. 8. IX, 142 S. ℳ 3.

Berolzheimer, F., System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Bd. II. München, Beck.

Bibliothèque générale des sciences sociales. Religions et sociétés. Paris, Alcan. 8. XII, 288 p.

Bonger, W. A., Criminalité et conditions économiques. Amsterdam. 8. 750 p. ℳ 15.

Bourdeau, J., Socialistes et sociologues. Paris, Alcan. 16. 196 p. ℳ 2,50.

Carver, T. N., The Distribution of Wealth. London, Macmillan. gr. 8. *Sh.* 6/6.

Chalupny, E., Úvod do sociologie. Prag, Hejda a Tucek. 488 S.

Chiapelli, A., El socialismo y el pensamiento moderno. Traduc. de la 2. edic. ital. por M. Domenge y Mir. 2 tomos. Barcelona, Henrich y Comp. 8. 169, 163 p. *Pes.* 1,75.

Condorcet, Sobre la disiqualdad entre los hombres. Traduc españ. por J. Comaposada. Barcelona, Sopena. 8. 135 p. *Pes.* 0,75.

Conturiaux, A., Les œuvres sociales. Namur. 12. VIII, 397 p. *Fr.* 2,50.

Dantec, Le, L'individualité et l' erreur individualiste. 2e éd. Paris, Alcan.

Demolins, E., La classification sociale. Paris, Bureaux de la Science sociale. 160 p.

Elberskirchen, J., Die Mutterschaft in ihrer Bedeutung für die national-soziale Wohlfahrt. München, Seitz & Schauer. 8. 44 S. ℳ 1.

Eulenburg, F., Gesellschaft und Natur. Akademische Antrittsrede. Tübingen, Mohr. gr. 8. 42 S. ℳ 0,80.

Goldscheid, R., Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft. Willenstheoretische Betrachtung des biologischen, ökonomischen und sozialen Evolutionismus. Wien, Braumüller. gr. 8. VII, 193 S. ℳ 3,40.

George, E., Problemas, sociales. Versión del inglés por E. González Blanco. Madrid, Horno. 4. 299 p. *Pes.* 5,50.

*Grave, J., La sociedad moribunda y la anarquía. Trad. de E. V. de Cárdenas. Valencia, Sempere y Comp. 8. 237 p. *Pes.* 1,50.

Gide, Ch., Économie sociale. Les institutions du progrès social au début du XXe siècle. Paris, Larose et Tenin. 16. VIII, 465 p.

Groppali, A., Il problema del fondamento intrinseco del diritto nel positivismo moderno. Parte I. Torino, Bocca.

Guesde J., et Sagnier, M., Christianisme et socialisme, conférénce controverse entre G. J. et. S. M. Paris, Basseville. 32. 56 p.

Hahn, E., Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit. Ein Rückblick und ein Ausblick. Heidelberg, Winter. 8. XVI, 256 S. *M.* 6,40.

Hartmann, L., M., Ueber historische Entwickelung. 6 Vorträge zur Einleitung in eine historische Soziologie. Gotha, Perthes. 8. VII, 89 S. *M.* 2,40.

Hamon, A., Psicología del socialista-anarquista. Traduc. de J. Prat. Valencia, Sempere. 8. 255 p. *Pes.* 1,50.

Hergel, G., Willensstärke und Urteilskraft. Eine sozial-pädagogische Studie. Wien, Fromme. gr. 8. VIII, 100 S. *M.* 2,50.

Johannes, W., Herr Jean Jaurès und Nietzsche. Eine Auseinandersetzung zwischen Individualismus und Sozialismus. Köln, Roemke & Co. 8. 43 S. *M.* 1.

Jsambert, G., Les idées socialistes en France de 1815—1848. Le socialisme fondé sur la fraternité et l' union des classes. Paris, Alcan. 8. 430 p. *Fr.* 7,50.

Keller, Fr., Bevölkerungspolitik und christliche Moral. Freiburg i. B., Geschäftsstelle des Charitasverbandes. gr. 8. XII, 191 S. *M* 3.

Kirchhoff, A., Zur Verständigung über die Begriffe Nation und Nationalität. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses. gr. 8. 64 S. *M.* 1.

Kowalewsky, M., Zeitgenössische Soziologen. St. Petersburg.

Krukenberg, E., Die Frauenbewegung, ihre Ziele und ihre Bedeutung. Tübingen, Mohr. 8. VIII, 295 S. *M.* 3.

Lafargue, P., El socialismo y los intellectuales. Traduc. del francés por J. A. Meliá. Madrid, Calleja. 8. 34 p. *Pes.* 0,40.

Lamenais, R., Sobre el pasado y el porvenir del pueblo. Traduc. de C. Chíes. Barcelona, Sopena. 8. 144 p. *Pes.* 0,75.

Lluria, E., Evolución superorgánica (La naturaleza y el Problema social). Prólogo del Dr. Santiago Ramón y Cajal. Madrid, Blass y Comp. 8. XVII, 272 p. *Pes.* 2,50.

Longo, L., La conciencia-criminosa. Versión espan. de J. Buixo Monserdá. Barcelona, Henrich y Comp. 8. 167 p. *Pes.* 1.

Louis, P., L'évenir du socialisme. Paris. 18. *Fr.* 3,50.

Lütgenau, F., Darwin und der Staat. Leipzig, Thomas. 8. VI, 155 S.

Lydston, G. F., The Diseases of Society (Vice and Crime Problem). London, Lippincott. 8. 626 p. *Sh.* 15.

Malthus, Ensayo sobre el principio de población. Versión espan. por C. Bayo. Madrid, Marzo. 8. 221 p. *Pes.* 2,50.

Marguery, E., Le droit de propriété et le régime démocratique. Paris, Alcan. 16. *Fr.* 2,50.

Matteucci, U., Quistioni sociologiche. Serie I. Pisa. 8. 250 p. *Lire* 8.

Meyer, J. G., Am Krankenlager deutscher Wissenschaft. Kritische Bemerkungen zur neuesten naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre. Leizig, Wigand. 8. 23 S. *M.* 0,30.

—, Staat und Gesellschaft. Gemeinverständliche Betrachtungen im Lichte der Entwickelungslehre. Leipzig, 8. 60 S. *M.* 1,20.

Millard, E., Une loi historique. I. et II. Paris. 8. 215, 348 p. *Fr.* 8.

Naquet, A., La anarquía y el collectivismo. Traduc de C. Rodríguez Avecilla. Valencia, Sempere. 8. 217 p. *Pes.* 1,50.

Niceforo, A., Les classes pauvres. Paris, Giard et Brière. 8. 344 p.

Novicow, La justice et l'expansion de la vie. Essai sur le bonheur des sociétés. Paris, Alcan. 8. 400 p. *Fr.* 7,50.

Petrucci, Les origines naturelles de la propriété. Bruxelles, Inst. Solvay.

Pons y Umbert, A., El deber social. Madrid, Hernandez. 8. 86 p. *Pes.* 2,25.

Posada, A., Teorías políticas. Madrid, Pérez y Comp. 8. 256. p. *Pes.* 3.

Reinach, Th., Puech, A., Allier, R. etc., Réligions et sociétés. Paris, Alcan, 8. *Fr.* 6.

Renard, G., Le régime socialiste, son organisation politique et économique. 5e éd. Paris, Alcan.

Sangnier, M., L' esprit démocratique. Paris, Perrin. 16. 287 p.

Schallmayer, W., Beiträge zu einer Nationalbiologie. Nebst einer Kritik der methodologischen Einwände und einem Anhange über wissenschaftliches Kritikerwesen. Jena, Costenoble. Lex. 8. XII, 255 S. *M.* 5.

Scherrer, H., Soziologie und Entwickelungsgeschichte der Menschheit. 1. Tl. Innsbruck, Wagner. gr. 8. 190 S. *M.* 4.

Seebohm, Fr., The Tribal System in Wales. Being Part of an Inquiry into the Structure and Methods of Tribal Society. 2ed ed. London, Longmans. *Sh.* 8. 12/6.

Sertillanges, A. D., Socialisme et Christianisme. Paris, Lecoffre. 18. XI, 333 p.

Spann, O., Untersuchungen über den Begriff der Gesellschaft, zur Einleitung in die Soziologie. Inauguraldiss. Tübingen, Laupp.

Stein, L., Der soziale Optimismus. Jena, Costenoble. gr. 8. VIII, 267 S. *M.* 5.

Stern, B., Positivistische Begründung des philosophischen Strafrechtes. Berlin, Walther. 8. 99 S. *M.* 2.

Streintz, O., Die Regierungskunst. Eine staatsphilosophische Studie. Wien, Manzsche Univers. Buchhandlung.

Tietze, S., Das Gleichgewichtsgesetz in Natur und Staat. Wien, Braumüller. gr. 8. XXXVIII, 466 S. *M.* 8.

Tolstoi, L., Ueber die Ehe. Aus dem Russischen von K. Holm. München, Langen. 8. 134 S. *M.* 1,50.

Tovar, Marquís de, Estudios sociales. Madrid, Fé. 8. 179 p. *Pes.* 2,50.

Tugan-Baranowsky, M., Theoretische Grundlagen des Marxismus. Leipzig. 8. VIII, 239 S. *M.* 5.

Valentí Vivó, J., La sanidad social y los obreros. 2 Tomos. Barcelona. Henrich y Comp. 8. 197, 175 p. *Pes.* 2.

Weill, G., Histoire du mouvement social en France. 1852 — 1902. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Baillou, L., Philosophische Schriften. 2. Bd. Fundamentale Aesthetik, Ethik und deren Zusammenhang. Laibach, Fischer. gr. 8. IV, 107 S. ℳ 3.

Benoist-Hanappier, L., Le drame naturaliste en Allemagne. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

Blomfield, R., Studies in Architecture. London, Macmillan. 8°. 238 p. *Sh.* 10.

Cherbuliez, V., Die Kunst und die Natur. Uebers. von H. Weber. Ascona, C. v. Schmitz. Lex. 8. 125 S. ℳ 2,35.

Croce, B., Aesthetik als Wissenschaft des Ausdrucks und allgemeine Linguistik. Theorie und Geschichte. Nach der 2. durchgeseh. Aufl. aus dem Italien. übers. von K. Fledern. Leipzig, Seemann. g. 8. XIV, 494 S. ℳ 7.

Dinger, H., Dramaturgie als Wissenschaft. II. Bd. Die dramatische Kunst im System der Künste. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. V, 304 S. ℳ 7,50.

Dzieduszycki, A., Das Gemüt. Eine Erörterung der Grundlagen der Aesthetik. 1. Teil eines philosophischen Systems. Wien, Tempsky. 8. 163 S. ℳ 4.

Eleutheropulos, A., Grundlegung einer wissenschaftlichen Philosophie. II. Die geistige Natur. A. Individualpsych. Erscheinungen. 4. Bd. Das Schöne. Aesthetik auf das Allgemein-Menschliche und das Künstler-Bewusstsein begründet. Berlin, Schwetschke. gr. 8. XV, 272 S. ℳ 5,40.

Freud, S., Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewussten. Wien, Deuticke. gr. 8. 206 S. ℳ 5.

Gardner, P., A Grammar of Greek Art. London, Macmillan. gr. 8°. 282 p. *Sh.* 7/6.

Geiger, E., Beiträge zur Aesthetik der Lyrik. Halle, Niemeyer. gr. 8. X, 124 S. ℳ 3.

Georgy, E. A., Das Tragische als Gesetz des Weltorganismus. Berlin, Kohler. 8. XIV, 244 S. ℳ 4,50.

Göller, A., Das ästhetische Gefühl. Eine Erklärung der Schönheit und Zergliederung ihres Erfassens auf psychologischer Grundlage. 1. und 2. Buch. Mit einer Figurentafel. Stuttgart, Zeller & Schmidt. gr. 8. XII, 351 S. ℳ 6.

Grabowsky, N., Der Naturgenuss und sein Wesen. Ein Hülfsbüchlein für Freunde der schönen Natur, diese in tieferer Erkenntnis ihres Wesens zu geniessen. Nebst Bemerkungen über geistigen Gewinn aus dem Naturhässlichen. Leipzig, Spohn. 8. 26 S. ℳ 0,50.

Gross, K. J., Sulzers Allgemeine Theorie der schönen Künste. Dissertation. Berlin. 101 S.

Haberland, M., Die Welt als Schönheit. Gedanken zu einer biologischen Aesthetik. Wien, Wiener Verlag. kl. 8. VIII, 199 S. ℳ 2,50.

Hollenhaag, H. von, Vom Typus in der Kunst. Proben. Wien, Akadem. Verlag für Kunst und Wissenschaft. gr. 8. 82 S. ℳ 2.

Kambli, C. W., Kunst und Leben, in ihrer Wechselwirkung auf einander dargestellt. Frauenfeld, Huber & Co. 8. VIII, 366 S. ℳ 4,80.

Klose, B., Erziehung zur Schönheit. Magdeburg, Zacharias. 45 S. ℳ 0,75.

Langen, K., Der ästhetische Wert. Eine philosophische Studie mit besonderer Beziehung auf den metaphysischen Pessimismus, den monistisch-naturalistischen Optimismus und den Subjektivismus des modernen Lebens. Berlin, Trenkel. gr. 8. 73 S. ℳ 2.

Marguery, E., L'oeuvre d'árt et l'évolution. 2e éd. Paris, Alcan.

Michel, A., Histoire de l'art, depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours. Tom. I: Des débuts de l'art chrétien à la fin de la période romane. 8. 450 p. avec 207 gravures et 5 héliograv. *Fr.* 15.

Moore, H. L., Analysis of Drawing, Painting and Composing. gr. 8. 212 p. London, Author. *Sh.* 12/6.

Ostwald, W., Kunst und Wissenschaft. Vortrag. Leipzig, Veit & Co. 8. 40 S. ℳ 1.

Porena, M., Che cos' è il bello? Schema d'una estetica psicologica. Milano, Hoepli. 8. 483 p.

Rolla, A., Storia delle Idee estetiche in Italia. Turin, Fratelli Bocca. *Lire* 4.

Romero Quiñones, U., Concepto real del arte en la literatura. Madrid, Fé. 8. 127 p. *Pes.* 2.

Schmarsow, A., Grundbegriffe der Kunstwissenschaft am Uebergang vom Altertum zum Mittelalter. Kritisch erörtert und in systematischem Zusammenhange dargestellt. Leipzig, Teubner. X, 350 S. ℳ 9.

Stapfer, P., Questions esthétiques et réligieuses. Paris, Alcan.

Tolstoy, L., What is Art? Translated from the Originel M S. With an Introduction by Aylmer Maude. 12. 278 p. London, Constable. *Sh.* 1/6.

Volbehr, Th., Bau und Leben der bildenden Kunst. Leipzig, Teubner. 8. VI, 129 S. mit 44 Abbildungen. ℳ 1,25.

Volkelt, J., Aesthetik des Tragischen. 2., vollständig umgearbeitete Auflage. München, Beck. ℳ 9.

Volkelt, J., System der Aesthetik. 1. Bd. München, Beck. gr. 8. XVII, 592 S. ℳ 10,50.

Waetzoldt, W., Das Kunstwerk als Organismus. Ein ästhetisch-biologischer Versuch. Leipzig, Dürr. gr. 8. 55 S. ℳ 1,60.

Wallascheck, R., Psychologie und Pathologie der Vorstellung. Beiträge zur Grundlegung der Aesthetik. Leipzig, Barth. gr. 8. X, 323 S. ℳ 8.

Zander, H., Aesthetische Neuerungen. Aufsätze und Versuche. Berlin, Meyer. gr. 8. VII, 54 S. ℳ 1.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie.

Allen, Grant, The Evolution of the Idea of God. An Inquiry into the Origini of Religion. New ed. gr. 8. 458 p. London, Richards. *Sh.* 3/6.

Ashcroft, E. A., The Worlds Desires; or the Results of Monism. An Elementary on a Realistic Religion and Philosophy of Human Life. 8. 452 p. London, Trübner & Co. *Sh.* 10/6.

Besant, A., and Leadbeater, C. W., Thought-Forms. With 58 illustr. 8. 84 p. London, Theosoph. Pub. Society. *Sh.* 10/6.

Bittlinger, E., Die Materialisierung religiöser Vorstellungen. Eine religionsphilosophische Studie auf geschichtlicher Grundlage. Tübingen. 8. IV, 128 S. ℳ 2,40,

Brémond, H., La pensée chrétienne. Textes et études. T. II: Psychologie de la foi. Paris, Bloud.

Broglie, de, Les fondaments intellectuels de la foi chrétienne. Paris, Bloud. 16. 232 p.

Bousset, W., Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte. Volksausgabe. 3. Auflage. Halle, Gebauer-Schwetschke. 240 S. ℳ 3.

Bois, P. des, Réponses à des objections contre la réligion. Paris, Téqui. 18. X, 350 p. *Fr.* 2.

Charaux, C. C., Philosophie réligieuse. Dialogues et récits. Paris, Pedone. 16. 478 p.

Combe, J. de la, Les nouveau-nés de l'esprit. Étude de psychologie réligieuse d'après quelques biographies chrétiennes. Paris, Fischbacher. 16. 192 p. *Fr.* 3.

Dieterich, A., Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion. Leipzig, Teubner. gr. 8. VI, 123 S. ℳ 3,20.

Fabre, J., La pensée chrétienne (des Évangiles à l'Imitation de Jésus-Christ). Paris, Alcan. 8. 656 p. *Fr.* 9.

Farnell, L. R., The Evolution of Religion. An Anthropological Study. gr. 8. IX, 234 p. London, Williams & Norgate. *Sh.* 5.

Frommel, G., L'agnosticisme réligieux. Lausanne, Bridel. 8. 65 p.

Geron, R. P., L'édifice de la science réligieuse. La première pierre de l'édifice. L'idée réligieuse. 2e éd. Averbode, Impr. de l'Abbaye.

Harnack, A., Das Wesen des Christentums. 16 Vorlesungen. 51. und 52. Tausend. Leipzig, Hinrichs. 189 S. ℳ 2.

Harris, F., Pro Fide. A Defence of Natural and Revealed Religion. gr. 8. 588 p. London, Murray. *Sh.* 10/6.

Hofmann, R., Naturgemässe Religions- und Sittenlehre. Ein Wegweiser zu Gott, für den privaten Unterricht zusammengestellt. Bevorwortet von C. v. Schmidtz. 4. Auflage. Ascona, C. v. Schmidtz 8. 52 S. ℳ 1.

Kalthoff, A., Die Religion der Modernen. 1. und 2. Tausend. Jena, Diederichs. 8. 311 S. ℳ 4.

Kapp, W., Das Christus- und Christentumsproblem bei Kalthoff. Ein Vortrag. Strassburg, Heitz. 8. 23 S. ℳ 0,40.

Kinnear, J. Boyd, The Foundations of Religion. gr. 8. XIII, 202 p. London, Smith & Co. *Sh.* 3/6.

Mallet, Ethel M., First Steps in Theosophy. 8. 106 p. London, Lotus Journal. *Sh.* 2.

Martineau, James, The Seat of Authority in Religion. 5th ed. gr. 8. 754 p. London, Longmans. *Sh.* 7/6.

Martin, J., L'apologétique traditionelle. I. partie. Paris, Lethielleux. 12.

Metzger, G. J., Das christliche Geistesleben und die prinzipiellen dogmatischen Voraussetzungen desselben, auf grund der hl. Schrift und der Erfahrung aus dem Prinzip des Lebens entwickelt und mit Bezugnahme auf verschiedene theologische Anschauungen systematisch dargestellt. Mit einem Vorwort von K. Leypoldt. Stuttgart, Buchhandlung des deutschen Philadelphia-Vereins. gr. 8. XIV, 245 S. ℳ 2,40.

Michel, O., Vorwärts zu Christus! Fort mit Paulus! Deutsche Religion! Berlin, Seemann Nachf. gr. 8. 426 S. ℳ 5.

Millard, B. A., The Quest of the Infinite, or the Place of Reason and Mystery in Religious Experience. gr. 8. IX, 206 p. London, Allenson. *Sh.* 3/6.

Moisant, X., Un argument en faveur des Mystères révélés. Bruxelles. 30 p.

Moltmann, J., Lessings Sehnsucht. Weitere Ausführungen zur Schrift vom künftigen Gott und seinem Kult oder: Psychotheismus statt Kosmotheismus. Leipzig, Wigand. 8. 79 S. ℳ 1,50.

—, Vom zukünftigen Gott und seinem Kult oder Psychotheismus statt Kosmotheismus. Ein erstes Wort. 2., durchgesehene Aufl. Leipzig, Wigand. 8. 83 S. ℳ 1,20.

Newman, La foi et la raison. Six discours empruntés aux discours universitaires d' Oxford. Traduction de R. Saleilles. Paris, Lethielleux. 12. 261 p.

Newman, Psychologie de la foi. T. 2. Trad. par H. Bremond. Paris, Bloud & Co. 16. 370 p.

Pavot, J., La croyance. 2e éd. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

Pisa, G., Il problema religioso del nostro tempo. Milano, Fratelli Treves. 16. 320 p. *Fr.* 3,50.

Polidori, E., La nuova apologia del cristianesimo. Roma, Civiltà Cattol. 8. 408 p. *Lire* 1,50.

Prellwitz, G., Der religiöse Mensch und die moderne Geistesentwicklung. Sieben Vorträge. Berlin, Schwetschke & Sohn. gr. 8. VII, 147 S. *M.* 3.

Schellauf, F., Der Weg zum Glauben. Beitrag zur Lösung des Glaubensproblems. Graz, Styria. 96 S. *M.* 1,20.

Sertillanges, A., Dr., Les sources de la croyance en Dieu. Paris, Perrin. 8. 572.

Stier, J., Gedanken über christliche Religion. Eine Abweisung Fr. Naumanns. Leipzig, Dieterich. gr. 8. 84 S. *M.* 1,60.

Tavernier, E., La réligion nouvelle. Paris, Lethielleux. 12. 354 p.

Vopsey, Ch., Religion for all Mankind. Based on Facts which are never in Dispute. 8. 236 p. London, Longmans. *Sh.* 1.

Vosen, Ch. H., Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner. Eine Apologie für jeden Gebildeten. 5. Aufl. Bearbeitet von S. Weber. XIV, 920 S. *M.* 7,50. Freiburg i. B., Herder.

Weiss, A. M., O. Pr., Apologie des Christentums. S. unt. VII, A.

Wyss, Fr., Der Positivismus und die Religion der Menschheit. Bern, Francke. gr. 8. 23 S. *M.* 0,50.

B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Barth, F., Jesus und Buddha. Vortrag. Bern, Francke. 8. 12 S. *M.* 0,35.

Budde, K., Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannnng. Giessen, Töpelmann. 2. Ausgabe. 208 S. *M.* 2,50.

Camus, Le, Origines du Christianisme. L' œuvre des apôtres. Paris, Oudin.

Carlyle, Th., On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History. 12. 336 p. London, Routledge. *Sh.* 2.

Chapman, E. M., The Dynamic of Christianity. gr. 8. London, Gay & Bird. *Sh.* 6.

Cheyne, T. K., Das religiöse Leben der Juden nach dem Exile. Uebersetzt von H. Stocks. 2. Ausg. Giessen, Töpelmann. 264 S. *M.* 2,50.

Combrugghe, C. van, De soteriologiae christianae primis fontibus. Louvain, Von Linthout. 8. 236 p. *Fr.* 5.

Eschelbacher, J., Das Judentum und das Wesen des Christentums. Vergleichende Studien. Berlin, Poppelauer. gr. 8. VI, 172 S. *M.* 2,50.

Fontaine, J., La théologie néo-testamentaire. Sa structure interne: Les faits, les dogmes et la foi. Paris, Sueur-Charruey. 8. 27 p.

Friedländer, M., Die religiöse Bewegung innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin, Reimer. 380 S. ℳ 7.

Gressmann, H., Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. VIII, 378 S. ℳ 10.

Hackmann, H., Der südliche Buddhismus und der Lamaismus. Halle, Gebauer-Schwetschke. 86 S. ℳ 0,40.

—, Der Ursprung des Buddhismus. 1. Tl. Halle, Gebauer-Schwetschke. 74 S. ℳ 0,40.

Halleux, J., Le Christ des Évangiles et le Christ de l'histoire. Bruxelles, Schepens.

Hébert, M., L'évolution de la foi catholique. Paris, Alcan. 8. 254 p. *Fr.* 5.

Herrmann, J., Die Idee der Sühne im Alten Testamente. Leipzig, Hinrichs. 112 S. ℳ 3,50.

Holtzmann, C., Der christliche Gottesglaube. Seine Vorgeschichte und Urgeschichte. Ferienkurs-Vorträge. Giessen, Töpelmann. gr. 8. VIII, 80 S. ℳ 1,60.

Hückelheim, J. F., Ueber den Unsterblichkeitsglauben bei den alten Griechen und Römern. III. Tl. Das Jenseits. Programm des Gymnasiums in Warendorf. 4. 21 S.

Jordan, L. H., Comparative Religion, its Genesis and Growth. XIX, 668 p. London, Clark. *Sh.* 12.

Kapadia, S. A., The Teachings of Zoroaster and the Philosophy of the Parsi Religion. 12. 104 p. London, Murray. *Sh.* 2.

Kessler, L., Vergleichende Religionswissenschaft und Inspiration der hl. Schrift. Göttingen, Vandenhoeck. gr. 8. 103 S. ℳ 2,20.

Krüger, G., Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Tübingen, Mohr. 312 S. ℳ 3.

Maumus, V., O. P., Die religiöse Krise und die Lehren der Geschichte. Aus dem Französ. übersetzt von V. Holzer. München, Abt. 8. VIII, 183 S. ℳ 2.

Mitchell, Rev. J. M., The Great Religions of India. gr. 8. 287 p. London, Oliphant. *Sh.* 5.

Mommert, C., Menschenopfer bei den alten Hebräern. Leipzig, Haberland. gr. 8. VII, 88 S. ℳ 1,20.

Newman, Le développement du dogme chrétien, par H. Brémond. Paris, Bloud. 18. XV, 280 p.

Oldham, C. F., The Sun and the Serpent. A Contribution to the History of Serpent Worship. 8. 208 p. London, Constable. *Sh.* 10/6.

Oman, J. C., The Mystics, Ascetics and Saints of India. A Study of Sadhuism with an Account of the Yogis, Sanyasis, Bairagis and other Strange Hindu Sectarians. 2nd Impression. 8. 308 p. London, Fisher Unwin. *Sh.* 7/6.

Pfleiderer, O., Die Entstehung des Christentums. München, Lehmann, 8. VII, 255 S. *M.* 4.

—, The Early Christian Conception of Christ, its Significance and Value in the History of Religion. gr. 8. 170 p. London, Williams and Norgate. *Sh.* 3/6.

Revon, M., Le Shintoïsme. Paris, Leroux. 8. 229 p.

Rivière, J., Le dogme de la rédemption. Essai d' étude historique. Paris, Lecoffre. 8. 520 S.

Robson, J., Hinduism and Christianity. 3d ed. gr. 8. 228 p. London, Oliphant. *Sh.* 3/6.

Schell, H., Die kulturgeschichtliche Bedeutung der grossen Weltreligionen. München, St. Bernhards-Verlag. gr. 8. 28 S. *M.* 0,70.

Seeberg, R., Grundriss der Dogmengeschichte. 2. Auflage. Leipzig, Deichert. 136 S. *M.* 2,80.

Söderblom, N., Die Religionen der Erde. 3. Heft der III. Reihe der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher". Halle a. S., Gebauer-Schwetschke. 8. 66 S. *M.* 0,40.

Soldi-Colbert de Beaulieu, E., La langue sacrée. Origine des réligions, des arts, des écritures, des alphabets. 4 vol. I. vol. 8. 670 p. et 900 dess. *Fr.* 30.

Staerk, W., Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, besonders der Dichter der sog. Busspsalmen. Tübingen, Mohr. gr. 8. III, 75 S. *M.* 1,50.

Tuck, R., Fiat Lux. Studies in Christian Theism. 2nd ed. gr. 8. 302 p. London, Sonnenschein. *Sh.* 2/6.

Weigl, E., Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien. 2. und 3. Heft des V. Bd. der „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte". Mainz, Kirchheim. gr. 8. XIV, 360 S. *M.* 10.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Busse, L., Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit. 2. Aufl. Leipzig, Teubner. 8. VI, 164 S. *M* 1.

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. 6., verb. Aufl. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VIII, 523 S. *M* 10.

Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Im Grundriss dargestellt 5. verb. und ergänzte Aufl. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. XII, 609 S. ℳ 8.

Fraser, A. C., Biographia philosophica. A Retrospeckt. London, Blackwood. 2ed ed. 8°. 350 p. *Sh.* 6.

Goedeckemeyer, A., Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig, Dieterich. gr. 8. VIII, 337 S. ℳ 10.

Gomperz, Th., Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy. Vols 2 and 3. Translated by G. G. Berry. Anthorised edition. London, Murray. 8°. 410, 394 p. *Sh.* 14.

—, Les penseurs de la Grèce. T. II. Paris, Alcan. 8. VIII, 707 p. *Fr.* 12.

Höffding, H., Histoire de la philosophie moderne. Traduit par P. Bordies. Préface de V. Delbos. T. I. Paris, Alcan. 8. 550 p. *Fr.* 7,50.

—, Moderne Philosophen. Vorlesungen. Unter Mitwirkung des Verf. übersetzt von F. Bendixen. Leipzig, Reisland. gr. 8. VI, 217 S. ℳ 5.

Joachimie, H., Die Weltanschauung der Romantik. Jena, Diederichs. 8. VIII, 237 S. ℳ 4.

Külpe, O., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen, nach Vorträgen. 3., verb. Auflage. Leipzig, Teubner. 8. VII, 125 S. ℳ 1.

Picavet, Fr., Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, Alcan. 8. XXXII, 367 p. *Fr.* 7,50.

Reiner, J., Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hannover, Tobies. 8. 145 S. ℳ 2.

Schwegler, A., Geschichte der Philosophie im Umriss. Ein Leitfaden zur Uebersicht. 16. Auflage. Stuttgart, Frommann. gr. 8. X, 340 S. ℳ 2,25.

Siebert, O., Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Ein Handbuch zur Einführung in das philosophische Studium der neuesten Zeit. 2., verm. und verb. Auflage. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. X, 598 S. ℳ 10.

—, Was jeder Gebildete aus der Geschichte der Philosophie wissen muss. Ein kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie, im Anschluss an Hayms philosophische Vorlesungen hrsg. Langensalza, Beyer & Söhne. kl. 8. XVI, 318 S. ℳ 2,50.

Traugott, Geschichte der Philosophie, dargestellt in ihren Hauptsystemen. Mit 17 Illustrationen. Berlin, Hillger. kl. 8. 100 S. ℳ 0,30.

Turner, W., Storia della filosofia. Traduzione dall' inglese di G. Oliosi. Verona, Gambari.

Ueberweg, Fr., Grundriss der Geschichte der Philosophie. II. Tl. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. 9., neubearbeitete, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage. Hrsg. von M. Heinze. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8. VIII, 403 S. ℳ 7.

Vogel, A., Ueberblick über die Geschichte der Philosophie in ihren interessantesten Problemen. Für weitere Kreise in leicht verständlicher Darstellung bearbeitet. II. Tl.: Die neue und die neueste Philosophie. Leipzig, Brandstetter. 8. VIII, 200 S. ℳ 2,60.

Villa, G., L' idealismo moderno. Turin, Bocca. 16. 446 p. *Lire* 5.

Wulf, M. de, Hi toire de la philosophie médiévale. 2me éd. remaniée et augmentée. Louvain, Inst sup. de Philos. 568 p. 600 p. *Fr.* 10.

Zeller, E., Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 7. Aufl. Leipzig, Reisland. gr. 8. X, 324 S. ℳ 5,20.

B. Beiträge.

a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Alfaric, P., Aristote, Paris, Bloud. 12. 63 p.

Altenburg, M., Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus. Marburg, Elwert. gr. 8. IV, 240 S. ℳ 4,50.

Andres, W., Die Prinzipien des Wissens nach Aristoteles. Dissert. Breslau. 8. 69 S.

Bodrero, Il principio fondamentale del sistema di Empedocle. Roma, Loescher. 8.

Chiappelli, A., Gli elementi egizi nella cosmogonia di Talete. Napoli.

Fimiani, S., Le idee psicologiche in Grecia nel periodo presofistico e l'esposizione critica di Aristotele. Napoli.

Freytag, W., Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles. In ihren Grundzügen dargestellt. Halle, Niemeyer. gr. 8. IV, 126 S. ℳ 3.

Geisler, A., Ueber die Idee der platonischen Apologie des Sokrates. Würzburg. 88 S.

Gillet, M., Du fondament intellectuel de la morale d'après Aristote. Essai critique. Paris Alcan, 8. 180 p.

Hagen, F. von, Zur Metaphysik des Philosophen L. Annaeus Seneca. Erlangen. 8. VI, 46 S.

Hirzel, R., Was die Wahrheit war für die Griechen. Rede. Jena, Neuenhahn. Lex. 8. 30 S. ℳ 1.

Horst, C., Plotins Aesthetik. Vorstudien zu einer Neuuntersuchung. Gotha, Perthes. 8. VI, 138 S. ℳ 2,40.

Kiefer, O., Platos Stellung zur Homosexualität. Leipzig, Spohr. 8. ℳ 0,80.

Kluge, O., Die Aristotelische Kritik der platonischen Ideenlehre. Dargestellt und beurteilt. Greifswald, Abel. gr. 8. 75 S. *M.* 1,50.

Kraus, O., Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles. Halle, Niemeyer. gr. 8, X, 79 S. *M.* 2,40.

—, Ueber eine altüberlieferte Missdeutung der epideiktischen Redegattung bei Aristoteles, Halle, Niemeyer. gr. 8. 30 S. *M.* 1.

Lutoslawski, The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings. London, Longmans. 8. *Sh.* 6.

Orlando, F., Lo Stoicismo a Roma. Roma. 8. 219 p. *Lire* 3,50.

Raeder, H., Platons philosophische Entwicklung. Von der königl. dän. Gesellschaft der Wissenschaften gekrönte Preisschrift. Leipzig, Teubner. gr. 8. IV, 435 S. *M.* 8.

Rainfurt, A., Zur Quellenkritik von Galens Proreptikos. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VII. 60 S. *M.* 1,50.

Riehl, A., Plato. Ein populär-wissenschaftlicher Vortrag. Halle, Niemeyer. gr. 8. 35 S. *M.* 0,80.

Schneidewin, W., Studia Philodemea. Diss. Leipzig, Fock. 8. 68 S. *M.* 1,20.

Schultz, W., Pythagoras und Heraklit. Studien zur antiken Kultur. Wien, Akad. Verlag. gr. 8. 118 S. *M.* 4.

Spengler, O., Heraklit. Halle, Kämmerer & Co. *M.* 1.

Stewart, J.—A., The myths of Plato. London, Macmillan. 8. VI, 532 p.

Trendelenburg, A., Erläuterungen zu Platos Menexenus. Progr. Berlin, Weidmann. Lex. 8. 30 S. *M.* 1.

Windelband, W., Platon. Mit Bildnis. 4., durchgesehene Auflage. IX. Bd. aus „Frommanns Kassiker der Philosophie". 8. V, 191 S. *M.* 2.

Wunderer, C., Die psychologischen Anschauungen des Historikers Polybius. Untersuchungen. Progr. Erlangen, Bläsing. 8. 60 S. *M.* 1.

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Alès, de A., La théologie de Tertullien. Paris, Beauchesne. XVI, 535 p. *Fr.* 6.

Hahn, S., Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. 2. Heft des 5. Bandes der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters". Münster, Aschendorff. gr. 8. 56 S. *M.* 1,75.

Lappe, J., Die Philosophie des Nikolaus von Autrecourt. Diss. Bonn. 8. 53. S.

Lévy, L. G., La métaphysique de Maïmonide. Dijon, Barbier-Marilier. 8.

Minges, P., O. S. F., Ist Duns Scotus Indeterminist. 4. Heft des V. Bandes der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters". Münster, Aschendorff. gr. 8. XI, 139 S. *M.* 4,75.

Ude, J., Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanae. Graz, Styria. IX, 348 p. *Kr.* 10.

Wittmann, M., Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirols) im Entwickelungsgang der arabischen Philosophie. Ein Beitrag zur Erforschung seiner Quellen. 1. Heft des V. Bandes der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters". Münster, Aschendorff. gr. 8. VIII, 77 S., *M.* 2,75.

Wolfsohn, J., Der Einfluss Gazâlis auf Chisdai Crescas. Preisgekrönt mit dem J. Lehmannschen Preis des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau. Frankfurt a. M., Kauffmann. gr. 8. 78 S. *M.* 2.

c) Zur neueren Philosophie.

Becher, E., Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwickelung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus. 19. Heft der „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte". Halle, Niemeyer. gr. 8. 61 S. *M.* 1,60.

Bellanger, A., De Antonii Goudin philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata. La Chapelle-Montligon. 8. 98 p.

Bolin, W., Pierre Bayle. Sein Leben und seine Schriften. Stuttgart, Frommann. gr. 8. 111 S. *M.* 2.

Dowdon, E., Michel de Montaigne. London, Lippincott. 8. 384 p. *Sh.* 6.

Forte, R. A., Voltaire-Nietzsche. Palermo, Sandron. 16. 358 p. *M.* 3.

Foucher de Careil, Mémoire sur la philosophie de Leibniz. Précedé d' une préface de A. Fouillée et d' une notice sur la vie et les travaux de l' auteur. Paris, de Rudeval. 2 vol. 326 et 353 p.

Fraser, A. C., John Locke as a Factor in Modern Thought. Clarendon Press. 8. *Sh.* 1.

Gebhardt, C., Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwickelungsgeschichtliche Untersuchung. Heidelberg, Winter. gr. 8. III, 117 S. *M.* 3.

Günther, W., Der Kausalitätsbegriff bei Spinoza. Wolgast, Realprogymnasium. 24 S.

Hahn, J., Voltaires Stellung zur Frage der menschlichen Freiheit in ihrem Verhältnis zu Locke und Collins. Dissertat. Borna-Leipzig. 8. VIII, 52 S.

Herbertz, R., Die Lehre vom Unbewussten im System des Leibniz. 20. Heft der „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte". Halle, Niemeyer. gr. 8. V, 68 S. *M.* 2.

Hoffmann, A., Die Lehre von der Bildung des Universums bei Descartes in ihrer geschichtlichen Bedeutung. I. Descartes' Vorgänger und seine naturphilosophischen Anschauungen. Berlin. 37 S.

—, René Descartes. XVIII. Bd. aus „Frommanns Klassiker der Philosophie". S. X, 194 S. *M* 2.

Kretzschmar, E., Lessing und die Aufklärung. Eine Darstellung der religions- und geschichtsphilosophischen Anschauungen des Dichters mit besonderer Berücksichtigung seiner philosophischen Hauptschrift „Die Erziehung des Menschengeschlechtes." Leipzig, Richter. gr. 8. IV, 172 S. *M* 2,50.

Laborde-Milaà, A., Fontenelle. Paris, Hachette. 16. 168 p.

Lenz, K. G., Ueber Rousseaus Verbindung mit Weibern. 2 Tle. in einem Bande. Unverkürzte Neuausgabe des Originals von 1792. Mit 18 neuaufgefundenen, bisher unveröffentlichten Briefen Rousseaus an die Gräfin Houdetot. Berlin, Barsdorf. 8. VIII, 376 S. *M* 4. 1906.

Meijer, W., Benedicti Despinozae philosophiae brevis commentatio. Studio veritatis addictis. Haag, Nijhoff. gr. 8. 20 p. *M* 0,85.

Nathansohn, H., Der Existenzbegriff Humes. Inaugural-Dissertation. Berlin, Elbering.

Pollack, Sir F., Lockes Theory of the State. Clarendon Press. 8. *Sh.* 1.

Popper, J., Voltaire. Eine Charakteranalyse, in Verbindung mit Studien zur Aesthetik, Moral und Politik. Dresden, Reissner. gr. 8. VIII, 391 S. *M* 6.

Rivaud, A., Les notions d' essence et d' existence chez Spinoza. Paris, Alcan.

Rossi, G., Agrippa di Nettesheym e la direzione scettica della filosofia nel Rinascimento. Turin, Paravia. 8. 132 S. *Lire* 4.

Solmi, E., Nuovi studi sulla filolosofia naturale de Leopardo da Vinci. Il modo sperimentale. L' astronomia. La teoria della visione. Modena, Vincenzi e Nepoti. 8. 223 p. *Lire* 3.

Sully Prudhomme, La vraie réligion selon Pascal. Recherches de l' ordonnance purement logique de ses pensées relatives à la réligion, suivie d'une analyse du discours sur les Passions de l' Amour. Paris, Alcan. 8. X, 444 p. *Fr.* 7,50.

Zymalskowski, U., Die Bedeutung der prästabilierten Harmonie im Leibnizschen Systeme. Erlangen. Diss. 31 S.

d) Zur neuesten Philosophie.

Armstrong, R. A., Agnosticism and Theism in the 19th Century. An Historical Study of Religions Thought. London, Green. gr. 8°. 208 p. *Sh.* 2.

Awxentieff, N., Kultur-ethisches Ideal Nietzsches. Darstellung und Kritik. Halle, Kämmerer. gr. 8. 153 S. ℳ 2.

Baumann, J., Anti-Kant. Mit Benutzung von Tiedemanns Theätet auf Grund jetziger Wissenschaft. Gotha, Perthes. gr. 8. ℳ 4.

Baumgarten, O., Herders Lebenswerk und die religiöse Frage. Tübingen, Mohr. 8. VI, 106 S. ℳ 1,80.

Bazaillas, A., De la signification métaphysique de la musique d'après Schopenhauer. Thèse. Université de Paris. Paris, Alcan.

Bélart, H., Ernst Häckels Naturphilosophie. Berlin, Wunder. g. 8. VII, 64 S. ℳ 1.

Beurlier, E., J. G. Fichte. Paris, Bloud. 8. 62 p.

—, Kant. Collection des *Grands philosophes*. Paris, Bloud.

Bossert A., Schopenhauer als Mensch und als Philosoph. Autorisierte deutsche Bearbeitung, besorgt von F. Norden. Dresden, Reissner. gr. 8. XII, 383 S. ℳ 6.

Bourget, P. et Salomon M., Bonald. Paris, Bloud. XXXVII, 331 p.

Boutard, Ch., Lammenais, sa vie et ses doctrines. Paris, Perrin. 8. VIII, 389 p. *Fr.* 5.

Brunschwieg, L., L'idéalisme contemporain. Paris, Alcan. 16. 185 p. *Fr.* 2,50.

Carlo, E. de, Carlo Marx ed A. Loria. Appunti. Palermo, Schiarrino. 8.

Chamberlain, H. St., Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. München, Bruckmann. Lex. 8. XI, 786 S. ℳ 10.

Chapman, W. J., Die Theologie Kants. Halle, Kämmerer. gr. 8. 55 S. ℳ 0,80.

Conrat, F. Hermann, v. Helmholtz' philosophische Anschauungen. 18. Heft der „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte". Halle, Niemeyer. VIII, 278 S. ℳ 6.

Couailhac, M., Maine de Biran. Collection des *Grands philosophes*. Paris, Alcan. 8. 440 p. *Fr.* 7,50.

Delbos, V., La philosophie pratique de Kant. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 12,50.

Dillari, Il pensiero filosofico di Spencer. Torino, Bocca.

Dumas, G., La psychologie de deux messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte. Paris, Alcan 8. 314 p. *Fr.* 5.

Feigel, F., Renouviers Philosophie der praktischen Vernunft kritisch beleuchtet. Leipzig. 63 S.

Fischer, E., Die geschichtlichen Vorlagen zur Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft. Dissertation. Berlin. 63 S.

Flügel, O., Die Religionsphilosophie der Schule Herbarts. Drobisch und Hartenstein. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. V, 88 S. ℳ 1,50.

–, Der Philosoph J. F. Herbart. Leipzig, Weicher. gr. 8. V, 47 S. ℳ 1.

–, Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus. Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. V, 72 S. ℳ 1,20.

Fouillée, A., Le moralisme de Kant et l'immoralisme contemporain. Paris, Alcan. XXIII, 377 p. *Fr.* 7,50.

Friedmann, P., Darstellung und Kritik der naturalistischen Weltanschauung Heinrich Czolbes. 42. Bd. der „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte." Bern, Scheitlin & Spring. g. 8 79 S. ℳ 1,50.

Gastrow, P., Tolstoj und sein Evangelium. Vortrag. Giessen Töpelmann. 64 S. ℳ 1.

Gnesotto, A., Il volere e la libertà del volere negli scritti filosofici di Francesco Bonatelli. Padova, Randi.

Gockler, L., La pédagogie de Herbart. Exposé et discussion. Paris, Hachette. 8. XI, 404 p. *Fr.* 10.

Goldschmidt, L., Kants Privatmeinungen über das Jenseits und die Kantausgabe der Königl. preussischen Akademie der Wissenschaften. Ein Protest. Gotha, Thienemann. gr. 8. 104 S. ℳ 2,40.

Gramzow, O, Geschichte der Philosophie seit Kant. Leben und Lehre der neueren Denker in gemeinverständl. Einzeldarstellungen. Mit Bildnissen. 7. Ludwig Feuerbach. S. 212—254, 8. Herbart S. 255—288, 9. Benecke S. 289—328, 10. Schopenhauer S. 329—384, 11. Fechner S. 385—424, 12. E. v. Hartmann S. 424—464, 13. Häckel S. 465—504. Charlottenburg, Bürckner. gr. 8. Jedes Heft ℳ 0,70.

Green, J. A., The Educational Ideas of Pestalozzi. London, Clive. 12°. 234 p. *Sh.* 1.

Griesebach, E., Schopenhauer. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens. Nebst einer Schopenhauer-Bibliographie. Berlin, Hofmann. 8. VIII, 143 S. ℳ 3,60.

Heynacher, M., Göthes Philosophie aus seinen Werken. Ein Buch für jeden gebildeten Deutschen. 109. Bd. der „Philosophischen Bibliothek". Leipzig, Dürr. 8. VIII, 428 S. ℳ 3,60.

Héricault, R., Notes sur les idées politiques de Rivarol. Paris. Librairie de Saints-Pères. 8. 23 p.

Jensen, P., Schleiermachers Auffassung vom Wesen der Religion und ihr Wert gegenüber dem modernen, besonders dem naturwissenschaftlich-geschichtlichen Denken. Dissertation. Erlangen. 8. 105 S.

Joël, K., Nietzsche und die Romantik. Jena, Diederichs. 8. II, 366 S. ℳ 9.

Jones, The Philosophy of Martineau. London, Macmillan. 8°. 38 p. *Sh.* 1.

Kierkegaard, Sören und sein Verhältnis zu „ihr". Aus nachgelassenen Papieren. Hrsg. im Auftrage der Frau Schlegel und verdeutscht von R. Meyer. Stuttgart, Juncker. 8. VII, 157 S. ℳ 3.

Klaiber, H., Die Lehre A. Schopenhauers und E. Dührings vom Werte des menschlichen Lebens. Jena, Rassmann. gr. 8. 68 S. ℳ 1,50.

Kalischer, A., Immanuel Kants Staatsphilosophie. Berlin, Kalischer. gr. 8. IV, 102 S. ℳ 2.

Knothe, P., Kants Lehre vom innern Sinn und ihre Auffassung bei Reiniger. Dissertation. Diesdorf bei Gäbersdorf. 8. 64 S.

Köhler, A., Der Philosoph Carl Christian Friedrich Krause als Geograph. Leipzig, Dieterich. gr. 8. 94 S. ℳ 2.

Krauss, S., Theodule Ribots Psychologie. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Psychologie in Frankreich. I. Tl.: Ribots erste Schaffensperiode. (1876—1890.) Jena, Costenoble. Lex. 8. XVI, 170 S. ℳ 4.

Kronenberg, M., Kant. Sein Leben und seine Lehre. 3., revid. Auflage. München, Beck. 8. XI, 409 S. ℳ 4,80.

Kuberka, F., Kants Lehre von der Sinnlichkeit. Gekrönte Preisschrift der Krug-Stiftung der Universität Halle-Wittenberg. Halle, Kämmerer & Co. gr. 8. VIII, 146 S. ℳ 2.

Lacombe, P., La psychologie des individus et des sociétés selon Taine. Paris, Alcan.

Leonhardi, H. v., Karl Christian Friedrich Krause als philosophischer Denker gewürdigt. Aus dem philosophischen Nachlasse des Verfassers hrsg. von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Leipzig, Dieterich. gr. 8. III, S. 294—475. ℳ 2,40.

Lévy-Bruhl, La philosophie de Auguste Comte. 2ª édit. *Fr.* 7,50.

Lichtenberger, H., Heinrich Heine als Denker. Autorisierte Uebersetzung von Fr. von Oppeln-Bronikowski. Dresden, C. Reissner. 8. VIII, 312 S. ℳ 5.

—, Friedrich Nietzsche. Ein Abriss seines Lebens und seiner Lehre. Deutsch von F. von Oppeln-Bronikowski. 3. Aufl. Dresden, Reissner. gr. 8. 48 S. ℳ 0,80.

—, Henri Heine penseur. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 3,75.

Lichtig, L., Darstellung und Kritik der Grundprinzipien der Ethik Wundts. Neuhäusl (Ungarn), Selbstverlag. 8. VI, 128 S. ℳ 4.

Lucka, E., Otto Weininger. Sein Werk und seine Persönlichkeit. Wien, Braumüller. III, 158 S. ℳ 2,50.

Masci, F., Il pensiero filosofico di G. Mazzini. Napoli. 8.

Medicus, Fr., J. G. Fichte. 13 Vorlesungen. Berlin, Reuther & Reichard. 8. VIII, 269 S. *M.* 3.

Melli, G., La filosofia di Schopenhauer. Firenze, Seeber. 12. 320 p. *M.* 3,50.

Michelet, G., Maine de Biran. Collection *La pensée Chrétienne.* Paris, Bloud. 16. 305 p.

Müller, P., Chr. Garves Moralphilosophie und seine Stellungnahme zu Kants Ethik. Dissertation. Erlangen. 8. VI, 67 S.

Nardi, P., Esposizione critica e genesi della Ragion pratica di Kant e delle preoccupazioni etiche dei filosofi. Forli, Tip. Danesi.

Noelting, B., Schiller über die ästhetische Erziehung des Menschen. Vortrag. Riga, Jonck und Poliewsky. 8. 31 S. *M.* 0.80.

Oesterreich, T. K., Kant und die Metaphysik. Dissertation. Berlin. 42 S.

Ossip-Lourié, La philosophie russe contemporaine. 2e éd. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

—, La psychologie des romanciers russes du XIXe siècle. Paris, Alcan. 8. XV, 438 p. *Fr,* 7,50.

Palmé, A., J. G., Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre. Berlin, Fussinger. gr. 8. 63 S. *M.* 1,50.

Pastor, W., Gustav Theodor Fechner und die Weltanschauung der Alleinslehre. Berlin, Weidmann. gr. 8. 19 S. *M.* 0,75.

Pla y Deniel, De genesi et divisione scientiarum iuxta Herbertum Spencer et iuxta philosophiam scholasticam. Barcinone, Riera et Sans.

Poeschmann, K. M., Das Wertproblem bei Fries. Ein Beitrag zur Geschichte der Lehre vom Wert und Werturteil. Altenburg, Pierer. 8. 41 S. *M.* 0,40.

Post, K., Johannes Müllers philosophische Anschauungen. 21. Bd. der „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte". Halle, Niemeyer. gr. 8. V, 147 S. *M.* 4.

Philosophie, Die, im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer, unter Mitwirkung von B. Bauch, K. Groos, E. Lask, O. Liebmann, H. Rickert, E. Tröltsch, W. Wundt hrsg. von W. Windelband. 2. Bd. Heidelberg, Winter. gr. 8. III, 200 S. *M.* 5,40.

Purpus, W., Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel. Dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik. Progr. Nürnberg, Schrag. 8. 57 S. *M.* 1.

Raich, M., Fichte. Seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus. Tübingen, Mohr. gr. 8. VII, 195 S. *M.* 4.

Ramm, W., Zur Lehre von den Ideen in Schopenhauers Aesthetik. Progr. Berlin, Weidmann. 8. 43 S. *M.* 1.

Renouvier, Ch., Critique de la doctrine de Kant. Publié par L. Prat. Paris, Alcan. 8. 440 p. *Fr.* 7,50.

Richert, H., Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. 6 Vorträge. Leipzig, Teubner. 8. VI, 120 S. ℳ 1.

Richter, O., Kants Auffassung des Verhältnisses vom Glauben und Wissen und ihre Nachwirkung besonders in der neueren Theologie. Progr. Lauban. 53 S.

Rittelmeyer, Fr., Tolstois religiöse Botschaft, dargestellt und beurteilt in vier Vorträgen. Ulm, Kerler. gr. 8. III, 148 S. ℳ 2.

Salotti, C., Il pensiero e l' anima di Augusto Conti. Roma, Desclée. 50 p.

Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant. Festgabe der Kantstudien mit Beiträgen von R. Eucken, O. Liebmann, W. Windelband etc. Hrsg. von H. Vaihinger und B. Bauch. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. III, 166 S. ℳ 3.

Schmidt, F. A., Friedrich Heinrich Jacobis Religionsphilosophie. Heidelberg. 8. 57 S.

Schneider, H., Göthes naturphilosophische Leitgedanken. Eine Einführung in die naturwissenschaftlichen Werke. Berlin, Gose & Tetzlaff. gr. 8. 25 S. ℳ 1.

Schreiber, H., Schopenhauers Urteile über Aristoteles. Breslau, Koebner. gr. 8. 64 S. ℳ 1,20.

Schrempf, C., Göthes Lebensanschauung in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1. Tl.: Der junge Göthe. Stuttgart, Frommann. 8. VIII, 196 S. ℳ 2,50.

Séailles, G., La philosophie de Ch. Renouvier. Introduction au néo-criticisme. Paris, Alcan. 8. II, 409 p. *Fr.* 7,50.

Seillière, E., La philosophie de l' impérialisme. II.: Appollon ou Dionysos. Etude critique sur Frédéric Nietzsche et l' utilitarisme impérialiste. Paris, Plon.

Sentroul, C., L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote. Louvain, Inst. sup. de Philos. 8. 240 p. *Fr.* 3,50.

Serga, La pedagogia di Spencer. Torino, Clausen.

Sidgwick, H., Lectures on the Philosophy of Kant. 8. 485 p. London, Macmillan. *Sh.* 10/6.

Siebeck, H., Goethe als Denker. 2., neubearbeitete Auflage. XV. Bd. aus „Frommanns Klassiker der Philosophie". 8. 247 S. ℳ 2,50.

Simmel, G., Kant. 16 Vorlesungen. 2., unveränderter Abdruck. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. VI, 181 S. ℳ 3.

Sinnreich, J., Der transzendentale Realismus oder Correlativismus unserer Tage. 40. Bd. der „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte". Bern, Scheitlin & Spring. gr. 8. IV, 72 S. ℳ 1,50.

Thilo, Ch. A., Fr. H. Jakobis Religionsphilosophie. Langensalza, Beyer & Söhne. 8. XX, 54 S. ℳ 1,20.

—, Kants Religionsphilosophie. Langensalza, Beyer & Söhne. 8. VII, 65 S. ℳ 1,20.

Thompson, W. H., Professor Huxley and Religion. gr. 8. 157 p. London, Allenson. *Sh.* 2/6.

Thouverez, E., Herbert Spencer. Collection *Science* et *Religion.* Paris, Bloud. 60 p.

—, Stuart Mill. Collection *Science et Religion.* Paris, Bloud. 16. 64 p.

Troilo, E., La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant. Torino. 8. X, 304 p. ℳ 5.

Unger, R., Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens. Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus im Norden. München, Beck. gr. 8. VI, 272 S. ℳ 6,50.

Upton, Ch. B., Dr. Martineau's Philosophy. A Survey. 8. 284 p. London, Nisbet.

Vorländer, K., Marx und Kant. Vortrag. Wien, Pernerstorfer. Lex. 8. 38 S. ℳ 1.

Vaihinger, H., Nietzsche als Philosoph. 3., vermehrte, billige Auflage. Berlin, Reuther & Reichard. 8. 126 S. ℳ 1.

Wapler, P., Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers. Dissertation. Berlin, 30 S.

Weis, L., Gedanken zu G. Glogaus Philosophie. Naturwissenschaft und Philosophie. Mit einem Nachwort von J. La Roche. Kiel, Lipsius u. Tischer. 8. X, 56 S. ℳ 1.

Wijnaendts Francken, C. J., Arthur Schopenhauer. 8. 12 und 158 S. Haarlem. ℳ 4,75.

Winter, E., Sidgwicks Moralphilosophie. Dissertation. Göttingen. 8. 67 S.

Wolf, J., Verhältnis der beiden ersten Auflagen der Kritik der reinen Vernunft zu einander. Mit Unterstützung der Kantgesellschaft herausgegeben. Halle, Kaemmerer & Co. gr. 8. 181 S. ℳ 2,40.

Wolynski, A. L., Der moderne Idealismus und Russland. Eine Studie. Uebersetzt von J. Melnik. Frankfurt a. M., Literarische Anstalt. 8. III, 125 S. ℳ 3,50.

Ziegler, L., Das Grundproblem des nachkantischen Rationalismus, mit besonderer Berücksichtigung Hegels. Jena. 127 S.

Miszellen und Nachrichten.

Der tertiäre Mensch. Auf dreifache Weise suchen die Evolutionisten die Existenz des Menschen schon in der Tertiärzeit darzutun: Durch Artefakte aus so früher Zeit, durch Skelettüberreste und durch menschliche Fussspuren. Prof. W. Branco[1]), obgleich selbst Evolutionist, hat nach kritischer fachmännischer Prüfung dieser Beweismomente sie allesamt für unzulänglich erklärt.

Was die Artefakte anlangt, so hat der Belgier A. Rutot einen ganz neuen Weg eingeschlagen, um dem Mangel an solchen Beweisstücken aus der Tertiärzeit abzuhelfen. Er erklärt, die Geschichte des prähistorischen Menschen dürfe nicht, wie seither geschehen, mit der Zeit der Zubereitung von Werkzeugen beginnen, sondern mit dem Gebrauche von Steinen, welche die Natur schon als geeignete Werkzeuge darbot. Von einem noch tief unter dem waffenbereitenden Menschen stehenden Wesen wurden Steine ergriffen, die sich an einem Ende leicht fassen liessen, und mit dem andern Ende zum Schlagen benutzt werden konnten. So erklärt sich, dass die zahlreich an manchen Stellen aufgefundenen Steine an einem Ende abgesplittert, sonst aber unversehrt sind. Dieses Wesen hat aber auch Gesteinssplitter, welche eine Spitze oder Schneide besassen, aufgelesen und gebraucht.

Erst allmählich wurde die zweite Stufe erreicht, in welcher die aufgelesenen brauchbaren Steine etwas für den Gebrauch adaptiert wurden. Erst auf der dritten Stufe finden sich die geschlagenen Steine, die vom Menschen schöpferisch umgestaltet wurden.

Obgleich nun Branco diese früheren Stufen als logisch gefordert bezeichnet (allerdings vom Evolutionismus gefordert), so erklärt er doch: „Sicher ist die grösste Vorsicht nötig in der Deutung von Steinen, welche der ersten und zweiten dieser Stufen angehören sollen; denn ganz abgesehen davon, dass die Natur ähnliche zu erzeugen vermag, so können auch Affen, es brauchen nicht einmal anthropomorphe zu sein, ähnliches erzeugen."

In gleicher Weise zeigt Branco, dass weder die angeblichen menschlichen Skelettüberreste aus der Tertiärzeit, noch auch die Fussspuren so sicher sind, dass man darauf die Existenz eines tertiären Menschen gründen kann. [2])

[1]) Zeitschr. d. deutschen geol. Gesellschaft, 56. Bd. 4. Heft 97.

[2]) Vgl. ‚Gaea' 1906, 159 ff.

Der Instinkt.

Eine vergleichende psychologische Studie aus dem Tierleben.

Von Friedrich Klimke S. J. in Chyrów.

Man spricht und hört viel von Instinkt und instinktiven Handlungen; jedermann scheint es ganz klar zu sein, was man damit meint, und doch gehört gerade der Instinkt zu den dunkelsten Erscheinungen des tierischen Lebens; und wenn man einen, der so viel vom Instinkt spricht, um eine klare, bündige Definition desselben angehen würde, er würde höchstwahrscheinlich in nicht geringe Verlegenheit geraten. Selbst Charles Darwin, der grosse Tierbeobachter, gibt keine Definition des Instinkts.

„Ich will es nicht versuchen," sagt er, „eine Definition des Instinkts aufzustellen, jedermann weiss, wovon die Rede ist, wenn man sagt, der Instinkt treibe den Kuckuck, auszufliegen und seine Eier in die Nester fremder Vögel zu legen."

Was ist aber eben das, was den Kuckuck zu dieser eigentümlichen Handlungsweise treibt? was die Biene veranlasst, so wunderbar regelmässige Wachsbauten auszuführen, und den Ameisen gebietet, ein höchst verzweigtes Staatenleben einzurichten? Was ist dem Instinkt wesentlich, was unwesentlich? Wann kann eine Handlung noch instinktiv genannt werden, wann nicht mehr? Für eine wissenschaftliche Erörterung solcher Fragen genügt es offenbar nicht mehr, auf dieses oder jenes Beispiel hinzuweisen; hier müssen wir eine genaue, aus der Natur der Sache erhobene Definition zur Hand haben, wollen wir uns über solche Fragen klar werden.

Dass wir nicht von vornherein eine solche Definition aufstellen können, ist klar. Wir müssen uns zunächst daran anschliessen, was man im allgemeinen unter Instinkt versteht, indem wir die charakteristischen Merkmale herausheben, die uns gewöhnlich als Kriterium einer instinktiven Handlung dienen. Um nun untersuchen zu können, worin die Natur des Instinkts besteht, werden wir an der Hand gewisser methodischer Regeln die betreffenden Erscheinungen und diesbezüglichen Theorien einer kritischen Analyse unterziehen. Schliesslich soll uns die Frage nach dem Ursprung der Instinkte von einer anderen Seite her einen tieferen Einblick in das Wesen desselben verschaffen.

1. Gehen wir also zunächst von der allgemeinen Anschauung der Menschen über den Instinkt aus, so werden wir bemerken, dass man weder der anorganischen Materie, noch auch dem Pflanzenreiche einen Instinkt im gewöhnlichen Sinne des Wortes beilegt. Das eigentliche Gebiet instinktiver Tätigkeit ist das Tierreich. Allerdings ist der Mensch nicht davon ausgeschlossen, aber die weite Beeinflussung seines ganzen Lebens durch Verstand und Willen verdunkelt die instinktiven Tätigkeiten, so dass sie bei ihm nicht mit jener augenfälligen Klarheit auftreten wie bei den Tieren.

Hier hingegen zeigt sich wirklich eine fast unendliche Fülle der merkwürdigsten und interessantesten Instinktformen. Jede Tiergattung weist eine andere Form auf, und zumal die Insekten sind die wahren Tausendkünstler im Reiche der Natur. Man durchblättere nur die so reichhaltigen Bände des geistreichen Beobachters J. H. Fabre, und mit jedem neuen Abschnitt wird neues Staunen unsern bewundernden Geist ergreifen.

So mannigfaltig nun auch das instinktive Treiben der Tiere sein mag, schon bei ein wenig genauerer Beobachtung und Vergleichung werden uns gewisse charakteristische, allen instinktiven Tätigkeiten gemeinsame Merkmale auffallen müssen.

a. Zunächst ist es die (oft mathematische) Genauigkeit und Sicherheit, mit welcher die instinktive Handlung ausgeführt wird. Das Tier tappt nicht hin und her, es probiert nicht, es lernt nicht erst: von Anfang an führt es seine Handlung mit einer Sicherheit aus, die sich der eines lange erprobten Künstlers an die Seite stellen lässt. Und wie exakt wird alles ausgeführt! Erinnern wir uns nur an eine Bienenwabe, an die gerollten Blätter des Trichterwicklers!

b. Die (relative) Einförmigkeit und Unveränderlichkeit dieser Vorgänge. Jedes Jahr baut die Schwalbe ihr Nest nach demselben Typus, puppen sich die Raupen der verschiedenen Schmetterlinge in derselben Weise ein. Freilich ist diese Einförmigkeit nicht so mathematisch starr wie im anorganischen Reiche; wir finden hier oft eine staunenswerte Frische und Elastizität, wie sie eben nur erkennenden Wesen eigen sein kann. Wie geschickt weiss sich der Vogel je nach der Form und Lage der Aeste, auf denen er sein Nest baut, einzurichten! Wie klug macht das Eichhörnchen das Loch im Neste zu, wenn der Wind gerade von dieser Seite zu kommen pflegt, um sich auf der entgegengesetzten Seite eine Oeffnung zu

bereiten! Oder sollte man nicht gar glauben, manche Tiere seien mit Verstand begabt? So z. B. die Larven der Köcherjungfern oder Wassermotten (Phryganeidae). Diese Larven leben mitten im Wasser und bauen mittelst kleiner Holz- oder Strohstückchen, Steinchen usw. kleine Röhren, in denen sie hausen. Wenn nun das Gehäuse zu schwer ist, so dass es auf den Boden des Wassers zu fallen droht, befestigt die Larve ein Blatt oder ein Strohhälmchen daran, um es leichter im Wasser zu erhalten; ist es aber zu leicht und will es auf die Oberfläche schwimmen, so wird es in entsprechender Weise durch ein Sandkörnchen beschwert.[1]) Dabei bleibt aber doch bestehen, dass der Vogel wie das Eichhörnchen und die Köcherjungfernlarve jahraus jahrein ihr Gehäuse in derselben Weise verfertigen, und dass selbst die vorkommenden Modifikationen sich unter ähnlichen Bedingungen in ähnlicher Weise wiederholen.

c. Als drittes Merkmal einer Instinktform kann man noch ihre Angehörigkeit zur ganzen Spezies hervorheben. Ob dieses Merkmal wesentlich ist oder nicht, werden wir noch weiter unten sehen; jedenfalls kann man nicht leugnen, dass da, wo es sich um einen angeborenen Instinkt handelt, derselbe bei der ganzen Spezies wiederzufinden ist.

Alle diese so mannigfaltigen Instinktformen haben zu ihrem Hauptzweck ganz offenbar die Erhaltung des Lebens, entweder des eigenen oder der Nachkommenschaft, und zwar scheinen gerade die kompliziertesten und kunstvollsten Instinkte dazu da zu sein, um die Erhaltung, Ernährung und Erziehung der Brut zu ermöglichen. Dementsprechend lassen sich sämtliche Instinkte in Nahrungs- und Fortpflanzungsinstinkte einteilen, Instinkte, die zum nächsten Zweck die Erhaltung des Individuums, und solche, die zum Zweck die Erhaltung der Gattung haben. Zu den letzteren gesellen sich als Nebenformen die sozialen Instinkte z. B. der Ameisen und Bienen.[2])

[1]) Cf. Alfred Fouillée, *L'origine de l'instinct et de l'action vitale. Revue deus Mondes* (1886, livraison du 15. Octobre), tom. 77, p. 884.

[2]) Wundt, Physiologische Psychologie [5], III 259—260 gibt folgende Einteilung der Instinkte:

I. dem Zwecke nach
- Selbsterhaltungstriebe
  - Nahrungstriebe
  - Schutztriebe.
- Gattungstriebe
  - Geschlechtstriebe
  - Elterliche Triebe
  - Soziale Triebe (hierzu die Nachahmungstriebe).

II. dem Ursprunge nach
- angeborene Triebe
- erworbene Triebe.

Eine ausführliche Klassifikation bei G. H. Schneider, Der tierische Wille, 397 ff.

Nach alledem ist der Instinkt ein bestimmtes Tätigkeitsprinzip. Wir können also schon hier den Instinkt näher bestimmen als ein den Sinneswesen eigenes immanentes Prinzip, welches jede Spezies unter bestimmten Umständen zu einer ganz bestimmten, gleichförmigen, der Erhaltung des Individuums oder der Art zweckdienlichen Tätigkeit veranlasst. —

2. Um nun aber zur Lösung unserer eigentlichen Kernfrage fortzuschreiten und zu einem möglichst exakt-wissenschaftlichen Resultate zu gelangen, müssen wir uns über die Methode klar werden, die bei einer derartigen Untersuchung einzubalten ist.

Wie noch weiter unten klarer hervortreten wird, können wir bei Behandlung unseres Problems mit rein mechanischen, ja sogar physiologischen Erklärungsgründen nicht auskommen, sondern wir müssen zu psychischen Faktoren greifen. Nun sind gar manche tierische Handlungen derart beschaffen, dass wir bei ihrer Erklärung auf seelische Vorgänge zurückgehen müssen, die den Vorstellungen und Vorstellungsassoziationen, ja manchmal sogar den Urteils- und Schlussprozessen unseres eigenen Bewusstseins sehr ähnlich sein werden.[1]) Es frägt sich nun: welche psychischen Faktoren müssen wir bei den Tieren als Ursachen dieser äusseren Vorgänge annehmen? Unsere Frage fällt demnach mit der allgemeinen Frage nach der Methodik der Tierpsychologie zusammen.

Bei der Behandlung derartiger Probleme ist nun in der Tat von jeher ein doppelter Weg eingeschlagen worden, und auch heute noch hat jede von beiden Methoden ihre Vertreter. Wir nennen die eine mit Wundt, Wasmann u. a. die vulgärpsychologische Methode, die andere die kritische Methode der Tierpsychologie. Worin besteht das Wesen dieser beiden Methoden, und an welche von ihnen sollen wir uns halten?

a. Handeln wir zuerst von der kritischen Methode.

α) Schon eine oberflächliche Reflexion über unsere Erkenntnisvorgänge belehrt uns, und eine eingehende Analyse derselben bestätigt uns hierin, dass der eigentliche Urquell, aus dem wir alle unsere Erkenntnis schöpfen, die erste und allgemeinste Bedingung aller Erkenntnis, unser Bewusstsein ist. Alle Sinneserkenntnis, alle Verstandesoperation würde für unser Wissen ohne alle Bedeutung bleiben, hätten wir kein Bewusstsein von diesen Vorgängen. Dies gilt für

[1]) Vgl. W. Wundt, Vorlesungen über Menschen und Tierseele [3], 385.

jede Erkenntnis äusserer sinnfälliger Gegenstände, dies gilt noch viel mehr, wo es sich um psychische Faktoren handelt. Denn hier ist das Bewusstsein nicht nur die erste und unerlässliche Bedingung einer Erkenntnis, hier ist das Bewusstsein zugleich der einzige Born, aus dem dieselbe sprudeln kann. Wie könnte ein Wesen Schmerz oder Freude, Hass oder Neid, Liebe oder Dankbarkeit in anderen Geschöpfen erkennen, wenn es in seinem eigenen Ich derartige Gefühle nicht vorfände? Bei der Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit der Vorgänge würde uns keine Analogie, kein Schlussverfahren von Nutzen sein. Die äusseren Sinne bieten uns nichts weiter als körperliche Erscheinungen und ihre Modifikationen. Wenn auch das naive Bewusstsein, das Kind z. B. (oder der Wilde), unmittelbar bei betreffenden Aeusserungen der Tiere Freude oder Schmerz, Anhänglichkeit oder Abscheu zu erkennen glaubt, so ist es doch nur eine, wenn auch spontan sich vollziehende, äusserst leichte Analogie. Es überträgt die Verknüpfung äusserer Erscheinungen mit psychischen Vorgängen, die es in sich selbst vorfindet, auf die Aussenwelt und schliesst auch dort bei gleichen äusseren Vorgängen auf gleiche innere Zustände. Hieraus ergibt sich mit Evidenz, dass wir bei der Beurteilung des psychischen Lebens der Tiere als Ausgangspunkt bekannte Tatsachen des eigenen Bewusstseins nehmen müssen. [1])

β) Allein gerade dieses Moment, das wir als erste und unbedingt notwendige Regel der vergleichenden Psychologie gefunden haben, birgt mancherlei Gefahren in sich. Unser eigenes psychisches Leben enthält eine so reiche Fülle und mannigfaltige Verknüpfung von seelischen Vorgängen: sollen wir nun diese Fülle und Kombination auch stets in die Aussenwelt hineintragen? So manche Handlungen im eigenen Leben sind nur das Endglied einer langen Reihe von Urteilen und Schlüssen: sollen wir nun den instinktiven Handlungen

[1]) Wer die Gültigkeit dieses Analogie-Verfahrens leugnet, muss notwendig auch die Möglichkeit einer Tierpsychologie, wie überhaupt einer vergleichenden Psychologie leugnen. Zu dieser Konsequenz sind auch neuerdings Bethe, Beer, v. Uexküll und H. E. Ziegler gelangt, die nur noch eine vergleichende Physiologie anerkennen und dementsprechend eine neue Nomenklatur einführen wollen. So sagt z. B. Bethe (Noch einmal über die psychischen Qualitäten der Ameisen, im Archiv f. Physiologie LXXIX. (1900) 45): „Ich stehe jetzt ganz auf dem Standpunkt v. Uexkülls, dass die Frage nach einer Psyche der Tiere gar nicht in das Gebiet der exakten Wissenschaft gehört, weil man darüber nur etwas glauben, aber nichts wissen kann." — Näheres hierüber siehe bei Wasmann, Instinkt und Intelligenz im Tierreich [3] (1905), 228—249.

der Tiere, die ja immer so unleugbar eine Verknüpfung von Mittel und Zweck enthalten, dieselben Verstandesoperationen zu Grunde legen? Die ganze Art und Weise unserer wissenschaftlichen Arbeit spricht sich energisch gegen eine derartige anthropomorphe Deutung des objektiven Tatbestandes aus. Jede Wissenschaft hat die Aufgabe, die Masse der Erscheinungen auf möglichst wenige und einfache Prinzipien zurückzuführen und aus diesen gesetzmässig zu entwickeln. Was die alte Philosophie in dem Axiom ausgedrückt hat: non sunt multiplicanda entia sine necessitate, das gilt auch heute noch. Eben die Anwendung dieser Regel erklärt uns die erstaunlich einheitliche Durcharbeitung zahlreicher Wissenschaften, der Mechanik und Physik, der Chemie und Biologie, der Astronomie und Geologie, und ihre Fruchtbarkeit für Entdeckung neuer Beziehungen und Gesetze ist zugleich eine sichere Bürgschaft für die Richtigkeit dieser Methode. Unsere zweite Regel lautet mithin: bei Erklärung des psychischen Lebens der Tiere bediene man sich möglichst einfacher Erklärungsgründe. Demnach darf man den Tieren keine höheren psychischen Fähigkeiten zuschreiben, als zur Erklärung der Tatsachen unbedingt notwendig sind, und jede Behauptung, eine gewisse Stufe psychischen Lebens reiche nicht aus, muss streng begründet werden, will sie anders den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit für sich erheben. [1])

γ) Endlich ist noch eine dritte Regel zu erwähnen, die auch in der Tat von allen hervorragenden Tierpsychologen beobachtet und fleissig gepflegt wird, nämlich die Anwendung des Experimentes neben genauer Beobachtung. Wie in den exakten Naturwissenschaften, so muss man auch hier die Bedingungen und Umstände, so weit es möglich ist, ausschalten oder variieren, um bei mehreren zunächst gleichberechtigten Erklärungsgründen den richtigen zu bestimmen. Ein recht interessantes Beispiel in dieser Beziehung bringt Wundt.[2]) Der Ameisenforscher Pierre Huber behauptet, die Ameisen hätten ein ausserordentlich treues Gedächtnis, und beweist dies durch eine Beobachtung, die er selbst gemacht hatte. Er nahm eine Ameise aus ihrem Nest und brachte sie erst nach vier Monaten

[1]) Diese Regel wird von den bedeutendsten zeitgenössischen Tierpsychologen aufgestellt und befolgt. Wir zitieren nur Wundt, Menschen- und Tierseele [3], 391. 454. — Lloyd Morgan, An Introduction to comparative psychology [2] (London 1903), 53. 95. — Wasmann, Instinkt und Intelligenz im Tierreich [3] (1905), 6. und a. a. O.

[2]) Menschen- und Tierseele [3], 389.

in dasselbe zurück. Während nun Ameisen andere Ameisen, selbst wenn sie von derselben Spezies sind, aber nicht zu demselben Neste gehören, aus demselben vertreiben, nahmen sie in diesem Falle die frühere Genossin friedlich in ihr Nest auf. Also, schliesst Huber, haben die Ameisen ihre Genossin nach vier Monaten wieder erkannt. John Lubbock hat dasselbe Experiment gemacht und die von Huber berichtete Tatsache bestätigt gefunden. Um sich jedoch zu überzeugen, ob es wirklich das Gedächtnis sei, welches die Ameisen veranlasst, frühere Genossinnen wieder aufzunehmen, änderte er das Experiment in folgender Weise ab: er nahm etliche Ameisenlarven aus dem Neste, liess sie sich entwickeln und brachte die so erwachsenen Ameisen in das alte Nest zurück. Sie wurden auch jetzt wieder friedlich aufgenommen. Daraus ergibt sich, dass es nicht ein individueller Wiedererkennungsakt ist, der der beobachteten Tatsache zu Grunde gelegt werden muss, sondern irgend ein Merkmal, welches allen Individuen einer Ameisenkolonie gemeinsam ist. Freilich ist noch weiter zu untersuchen, worin dieses Merkmal besteht (höchstwahrscheinlich in einem charakteristischem Geruch).

Hiermit haben wir das Wesen der kritischen Methode gezeichnet. Es genügt, diese drei Regeln dem Geiste vorzuführen, sie mit der Natur unserer Erkenntnis einerseits, andererseits mit dem speziellen Gegenstande der Tierpsychologie zu vergleichen, um sich sofort von ihrer alleinigen Gültigkeit zu überzeugen,

b. Dem gegenüber ist die vulgärpsychologische Methode eben jenem Fehler verfallen, den wir vorher als eine bei Anwendung der ersten Regel drohende Gefahr bezeichnet haben. Da wir in uns selbst auf Schritt und Tritt logische Operationen vorfinden, die sich zum Teil bewusst, zum Teil unbewusst und fast mechanisch vollziehen, so überträgt diese Methode die menschliche Handlungsweise kritiklos auf das Tierleben und verstösst so gegen die zweite Regel, die Anwendung möglichst einfacher Erklärungsgründe. Hieraus erklärt sich auch zum Teil, warum selbst heute noch so viele Forscher den Tieren Verstand beilegen zu müssen glauben; hieraus erklärt sich, wie in sonst gediegene Werke phantasievoll ausgeschmückte Anekdoten aus dem Tierleben, wie von tieftraurigen Begräbniszeremonien, von ehrfurchtsvollen Huldigungen jungen Ameisenköniginnen gegenüber u. s. w., sich einschmuggeln können, Anekdoten, die in eine poetische Darstellung des Tierlebens, aber nicht in eine wissenschaftliche Tierpsychologie gehören. Unter vielen greifen wir

nur ein Beispiel heraus. G. J. Romanes erzählt: zwei Bienenköniginnen trafen zufällig in demselben Stocke aufeinander und begannen nun einen heftigen Kampf. Gerade als sie nahe daran waren, sich gegenseitig den Todesstoss zu versetzen, hielten sie im Kampfe inne. Dieser sehr gewöhnlichen und einfachen Tatsache fügt nun Romanes die Erklärung hinzu, die Bienen hätten sich absichtlich enthalten, den Kampf bis zum äussersten zu treiben, indem sie der Gedanke, den Stock ohne Königin zu lassen, offenbar in Bestürzung versetzt habe.[1])

3. Mit Hilfe dieser methodischen Regeln können wir nun an die verschiedenen Theorien, die über die Natur des Instinkts aufgestellt worden sind, einen kritischen Massstab anlegen. Die bedeutendsten Theorien dürften wohl sein: die Reflextheorie, die Halluzinationstheorie, die Intelligenztheorie, die Bildertheorie, auch Theorie der angeborenen Vorstellungen genannt, und die Schätzungstheorie.

a. Nach der Reflextheorie[2]) ist der Instinkt „eine rein mechanische Wirkung der physischen Organisation, eine zusammengesetzte Reflex-

[1]) Cf. C. de Kirwan (Jean d'Estienne), L'instinct, la connaissance et la raison. Revue des Questions scientifiques, t. XXX. (1891) 370. — Wundt, Vorlesungen über Menschen- und Tierseele [3], 388. — Hierher gehören auch die phantastischen Erzählungen Darwins, Spencers u. a. aus dem Tierleben, welche eine „vormenschliche Gerechtigkeit", ein „Gewissen bei Tieren", kurz eine Tier-Ethik beweisen sollen. Allerdings liegt die eigentliche Wurzel dieser Lehre tiefer, nämlich in dem Glauben an die Unfehlbarkeit des Entwicklungsdogmas. Hat sich der Mensch aus dem Tier rein natürlich entwickelt, dann müssen auch die Anfänge der menschlichen Ethik und Religion bei den Tieren vorhanden sein. Vgl. hierüber V. Cathrein, Tier-Ethik. Stimmen aus Maria-Laach. Bd. 46. 469 ff.

[2]) Z. B. Gratiolet, Carpenter und Vulpian bei Henry Joly, *Psychologie comparée. L'homme et l'animal*, 130. — In den letzten Jahren ist die Reflextheorie abermals mehr in den Vordergrund getreten. Unter dem etwas veränderten Namen der Tropismentheorie verteidigen sie Max Verworn, Psycho-physiologische Protistenstudien. Jena 1889; Biologische Protistenstudien II. in der Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie L (1890); Allgemeine Physiologie. Jena 1895. — Jacques Loeb, Zur Theorie der physiologischen Licht- und Schwerkraftwirkungen, im Archiv für die ges. Physiologie LXVI (1897); Einleitung in die vergleichende Gehirnphysiologie und vergl. Psychologie mit besonderer Berücksichtigung der wirbellosen Tiere. Leipzig 1899. — Bethe, Dürfen wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten zuschreiben? Archiv f. d. ges. Physiologie LXX (1898). Eine eingehende Kritik der Tropismentheorie ist schon früher gegeben worden von Alfred Binet, *La vie psychique des Microorganismes;* in letzter Zeit von H. J. Jennings, *Contributions to the study of the behaviour of lower organisms.* 1904. Eine Kritik sowie auch eine Uebersicht über die ganze Streitfrage siehe in der dritten Auflage von E. Wasmanns Instinkt und Intelligenz im Tierreich (1905), 136 ff.

bewegung, von der einfachen nur dadurch verschieden, dass die auf gewisse Reize erfolgenden Bewegungen verwickelter und über eine längere Zeit verteilt seien!“ [1]) Dass diese Ansicht jedoch unhaltbar ist, ergibt sich schon aus der einfachen, durch die alltägliche Erfahrung bestätigten Erwägung, dass die Instinkte ohne einen wahren Erkenntnisakt, also einen psychischen Faktor, undenkbar und unverständlich sind. Wie liesse es sich ohne jede Erkenntnis erklären, dass die Spinne ihr Netz, das man ihr durchlöchert hat, wieder ergänzt, dass die Biene ihre beschädigte Wabe unter bestimmten Bedingungen wieder ausbessert? Ferner bemerkt Wundt[2]) sehr richtig die physische Organisation gebe uns nur Rechenschaft über den Stoff, den die Tiere verarbeiten, aber nicht über die Form, das eigentliche Produkt ihrer Arbeit. Wie sollten wir es als reine Reflexbewegungen verstehen können, dass die Biene ihr Wachs zu so kunstvoll gebauten Waben verarbeitet?

Jedoch hat die Reflextheorie insofern recht, dass, wie wir weiter unten sehen werden, man unbedingt einen ganz bestimmten Nervenmechanismus annehmen muss, der die Ursache gerade solcher und nicht anderer Handlungen, sowie der Sicherheit und Gleichförmigkeit ist, mit der sie ausgeführt werden. [3])

---

[1]) Wundt, Menschen- und Tierseele [3], 449.

[2]) A. a. O., 452.

[3]) Zu den bedeutendsten Vertretern der mechanischen oder Reflextheorie dürfte wohl Descartes gerechnet werden. Nach ihm ist die Seele die einzige Quelle des Gedankens, worunter nicht nur die eigentlichen Akte des Denkens, sondern auch Willensakte, Phantasievorstellungen und sinnliche Gefühle zu verstehen sind (cf. *Cartesii Meditationes* 1. und 2). Nach Descartes haben aber die Tiere keine Seele, d. h. eine Seele, die nicht nur denken, sondern auch Sinneseindrücke und Gefühle haben würde wie der Mensch. Der Philosoph drückt sich hierüber in einem Briefe an Morus also aus: „Ayant pris garde qu'il faut distinguer deux différents principes de nos mouvements, l'un tout à fait mécanique et corporel, qui ne dépend que de la seule force des esprits animaux et de la configuration des parties, et que l'on pourrait appeler âme corporelle, et l'autre incorporel, c'est-à-dire l'esprit ou l'âme que vous définissez une substance qui pense, j'ai cherché avec grand soin, si les mouvements des animaux provenaient de ces deux principes ou d'un seul. Or ayant connu clairement qu'ils pouvaient venir d'un seul, c'est-à-dire du corporel et du mécanique, j'ai tenu pour démontré que nous ne pouvions prouver en aucune manière qu'il y eût dans les animaux une âme qui pensât.“ Dementsprechend haben die Tiere keine Erkenntnis, keine Empfindungen, kein Gefühlsleben. Allerdings scheint es an einer anderen Stelle, dass Descartes nicht so weit gehen wollte, aber eben diese Stelle beweist wiederum klar seine

b. Den Mangel der Reflextheorie sucht die Halluzinationstheorie zwar zu ergänzen, indem sie ein psychisches Moment annimmt, aber, wie es uns scheint, in einer völlig unzulänglichen Weise. Cuvier, der Hauptvertreter dieser Theorie, vergleicht die instinktiven Handlungen der Tiere mit den Handlungen eines Somnambulen. Wie sich der Somnambule in einem andauernden Traume befindet, wie er nur unter dem Einflusse seiner Traumbilder steht, die ihn zu bestimmten Handlungen zwingen, und wie er für alles, was ausserhalb dieses Ideenkreises liegt, einfach unempfänglich ist: so das Tier. Nach Cuvier befinden sich also die Tiere unter dem Einflusse einer beständigen Halluzination; sie leben nicht nur in der auch uns sichtbaren Umgebung, sondern ausserdem in einer anderen, die wir nicht wahrnehmen können. In dieser Umgebung unterliegen sie bestimmten Suggestionen ähnlich wie im Hypnotismus.[1])

Schon auf den ersten Blick muss ein solcher Erklärungsversuch uns unsympatisch erscheinen. Denn selbst wenn die Theorie in ihrem Kerngedanken richtig wäre, wie will man etwas Dunkles durch etwas noch Geheimnisvolleres erklären? Aber sie kann auch nicht als richtig angenommen werden. Mit welchem Recht sollen wir denn den Tieren einen Zustand als gewöhnlich und normal beilegen, den man allgemein und mit Recht als anormal und krankhaft hält? Zumal da wir auch im Tierleben sehr wohl zwischen wachem und Traum-Zustande, zwischen Gesundheit und krankhafter Gehirnaffektion unterscheiden können. Diese Theorie widerspricht also vollständig unserer zweiten methodischen Regel. Dazu kommt noch die Frage, wer denn auf die Tiere solche halluzinatorische Suggestionen ausüben soll. Ein neues unbekanntes Medium? Und wie könnte es die Tiere veranlassen, so kunstvolle Handlungen auszuführen? Wir wissen aus zahlreichen Beobachtungen an Menschen, dass im Zustande der Halluzination nur Vorstellungen auftauchen können, die der betr. Kranke

Ansicht. Er schreibt in demselben Briefe: „Il faut pourtant remarquer que je parle de la pensée, non de la vie ou du sentiment, car je n'ôte la vie à aucun animal, ne la faisant consister que dans la seule chaleur du coeur. Je ne leur refuse pas même le sentiment, autant qu'il dépend des organes du corps." Man achte auf die gesperrt gedruckten Stellen, die Descartes' Meinung deutlich kund tun. Dieses „sentiment" kann demnach nur eine mechanisch-physiologische Reizbarkeit sein, ohne lust- oder unlustbetonte Gefühle. Vgl. hierüber Ch. Lévêque, *L'instinct et la vie,* in der Revue des Deux-Mondes (1876, livraison du 15. Juillet), p. 330.

[1]) Cuvier, *Regne animal.* Ribot, *L'hérédité*, p. 34. A. Fouillée in Revue des Deux-Mondes (1886. V), p. 871. Urráburu, *Psych.*, 1900, nota 3, 4.

schon früher gehabt hat, und dass er nur solche Handlungen gewissermassen mechanisch ausführen kann, an die er sich früher gewöhnt hat.

Demnach können die Tätigkeiten der Tiere nur aus einem normalen psychischen Zustande heraus erklärt werden.

c. Das will denn auch die Intelligenztheorie tun, aber wie jene beiden unterhalb der richtigen Grenze blieben, so schiesst diese letztere weit über das Ziel hinaus. Wie wir sehen werden, lassen sich die instinktiven Handlungen mit Hilfe einfacherer psychischer Fähigkeiten genügend erklären: warum sollen wir also den Tieren alsbald die höchste Fähigkeit, die der Intelligenz, beilegen? [1]) Uebrigens zeigen uns auch noch andere Erwägungen die Unhaltbarkeit dieser Ansicht. Selbst wenn die Tiere mit Verstand handelten, bliebe dabei noch ganz unerklärt, warum sie von vornherein, ohne Uebung und Erfahrung, die grössten Kunstwerke ausführen können. Dass dies nicht mit dem Verstande von Anfang an gegeben ist, wissen wir nur zu gut aus unserer eigenen Erfahrung. Der Verstand muss gar manche Anregung von aussen erhalten, er muss sich üben und entwickeln, bis er wirklich etwas leisten kann. Von alle dem ist aber im Instinktleben der Tiere nichts zu finden. Die Theorie trägt ferner einen unerklärlichen, grellen Widerspruch in das Tierleben hinein. Einerseits würde die Biene, der Trichterwickler u. s w. den Menschen an Verstand bei weitem übertreffen, andererseits aber müsste eben dieser grosse Verstand nur auf diese eine bestimmte Handlung beschränkt sein, da sich ja die Tiere sonst von rein sinnlichen Eindrücken leiten lassen. Der Verstand würde nur unter gewissen Umständen tätig sein, denn im übrigen verraten die Tiere, auch die klügsten, eine hochgradige Dummheit. Aber selbst das nicht einmal. Denn wie sollte man es sich erklären, dass der Biber auch in der Gefangenschaft seine Bauten aufführt, dort, wo sie ihm ganz unnötig sind? Huber erzählt, er habe eine Seidenraupe, die ihren Cocon bis zur dritten Periode vollendet hatte, in einen anderen versetzt, der schon bis zur neunten Periode gediehen war. Anstatt sich über diese

[1]) So sagt z. B. Montaigne in seinen *Essais*: „Quand nous voyons les chèvres de Candie, si elles ont reçu un coup de traict, aller, entre un million d'herbes, choisir le distance pour leur guérison, . . . pourquoi ne disons-nous de même que c'est science et prudence?“ Und A. de Quatrefages, *L'espèce humaine*[7] (1886), 15. „Plus je réfléchis, plus je me confirme dans la conviction que l'homme et l'animal pensent et raisonnent en vertu d'une faculté, qui leur est commune et qui est seulement énormément plus développée dans le premier que dans le second.“

bequeme Uebersiedlung zu freuen, geriet die Raupe in arge Verlegenheit. Obwohl sie offenbar sah, wie weit der Cocon gediehen war, fing sie doch mit der vierten Periode an, genau dort, wo sie vorhin aufgehört hatte.[1]) Wo ist hier der Verstand geblieben? Ich habe einmal als Knabe einen Hund beobachtet, der abends, sobald er von der Kette losgebunden wurde, durch ein Loch unter dem Zaune ins freie Feld zu laufen pflegte. Dies tat er geraume Zeit hindurch. Da wurde das Loch mit Steinen und Erde ausgefüllt, die kürzeren Staketen wurden durch längere ersetzt, welche bis in den Boden gingen. Kaum ist nun der Hund von der Kette losgelassen, als er auch schon auf die bekannte Stelle zueilt. Doch er findet den früheren Durchgang versperrt. Er fängt an zu scharren, um sich einen Weg zu bahnen, und da es ihm nicht gelingen will, eilt er heulend und winselnd an dieser Stelle umher. Wie leicht hätte er an einer andern Stelle ganz in der Nähe sich Bahn machen können, wo es genügt hätte, ein klein wenig Erde wegzuscharren! Warum tat er es nicht, wenn er Verstand hatte?

Ich weiss sehr wohl, dass die Intelligenztheoretiker eine Menge anderer Beispiele aufzuweisen haben, welche ihre Ansicht beweisen sollen. Wer hätte nicht schon von der intelligenten Schimpansin „Maja“ im Wiener zoologischen Garten und vom „klugen Hans“ in Berlin gehört, dem sogar die Ehre widerfuhr, einer wissenschaftlichen Kommission vorgestellt zu werden! Was jedoch den Berliner „kleinen Kohn“ anlangt, so hat bereits der Geh. Regierungsrat und Universitätsprofessor Dr. C. Stumpf durch seine gründlichen Untersuchungen die Begeisterung der Intelligenztheoretiker abgekühlt, indem er im Verein mit E. von Hornbostel und O. Pfungst zeigte, dass der kluge Hans nur die kleinen Veränderungen in der Körperhaltung des Fragestellers als Anhaltspunkt für seine Antwort benützte und diese sogar dann gab, wenn nur jene leisen Bewegungen erfolgten, auch ohne dass der Fragesteller die Frage oder den Befehl aussprach. — Uebrigens verweisen wir in Bezug auf diese und ähnliche Verstandesproben der Tiere den geneigten Leser auf das in hohem Grade interessant und lehrreich geschriebene 10. Kapitel in der neuesten (dritten) Auflage von Wasmanns „Instinkt und Intelligenz im Tierreich“ (Freiburg i. Br. 1905), da wir im Rahmen einer kurzen Abhandlung derartige Fälle nicht einzeln diskutieren können.

[1]) A. Fouillée, l. c. 883.

Die Intelligenztheorie kann uns also über die Natur des Instinkts keinen Aufschluss geben. Dies ist auch dann der Fall, wenn sie, wie bei Lewes u. a., dahin modifiziert wird, dass die instinktiven Tätigkeiten früher einmal Intelligenzhandlungen gewesen sind, allmählich aber durch ungezählte Generationen hindurch sich in „mechanisch gewordene Rudimente“ rückgebildet haben. Da hier die Intelligenztheorie mit der Reflextheorie verknüpft wird, so häufen sich nur die Schwierigkeiten und bieten einen stärkeren Widerspruch, anstatt ihn verschwinden zu machen. Uebrigens wird uns diese Lehre, soweit sie nicht die Natur, sondern den Ursprung des Instinktes erklären will, weiter unten beschäftigen.[1])

[1]) Die Vertreter der Intelligenztheorie könnte man in zwei Gruppen einteilen: die Materialisten und die Evolutionisten. Den Materialisten ist der Geist und mithin der Verstand nur ein Produkt, eine Begleiterscheinung oder eine Funktion der organisierten Materie. Darum haben die Tiere ebenso einen Verstand wie der Mensch. So sagt z. B. Büchner, Kraft und Stoff (Leipzig 1894), 267: „Kein blinder, willenloser Trieb, kein Einfluss einer höheren Macht lenkt und leitet die Tiere in ihrem Tun und Treiben, sondern eine aus Vergleichen, Urteilen und Schlüssen hervorgegangene Ueberlegung, neben welcher allerdings die von den Eltern ererbte Organisation oder geistige Veranlagung eine wesentliche Rolle spielt ... Der Denkprozess selbst, durch welchen dieses geschieht, ist seinem Wesen nach ganz derselbe, wie bei dem Menschen.“ Und Ernst Haeckel, Welträtsel, (Volksausgabe 1904), 53: „Die höheren Wirbeltiere besitzen ebenso gut Vernunft wie der Mensch selbst, und innerhalb der Tierreihe ist ebenso eine lange Stufenleiter in der allmählichen Entwickelung der Vernunft zu verfolgen wie innerhalb der Menschen-Reihe. Der Unterschied zwischen der Vernunft eines Goethe, Kant, Lamarck, Darwin und derjenigen des niedersten Naturmenschen, eines Wedda, Akka, Australnegers und Patagoniers, ist viel grösser als die graduelle Differenz zwischen der Vernunft dieser letzteren und der »vernünftigsten« Säugetiere, der Menschenaffen und selbst der Papstaffen, der Hunde und Elephanten.“ Charakteristisch für Haeckels Vorgehen in solchen Dingen ist der unmittelbar folgende Satz, der als Beweis für das Gesagte dienen soll: „Auch dieser wichtige Satz ist durch gründliche kritische Vergleichung von Romanes u. a. überzeugend bewiesen.“ (!) Durch Wörter, wie „gründlich“, „kritisch“, „überzeugend“, wird eine so folgenschwere Sache abgetan. Das heisst Wissenschaft unter das Volk bringen!! Heute dürften wohl alle Materialisten auch Evolutionisten sein, aber sie unterscheiden sich von den nichtmaterialistischen Evolutionisten dadurch, dass ihnen die Seele als rein materiell gilt, während die Evolutionisten, insofern wir sie zur zweiten Gruppe rechnen, die Seele, mag sie nun als Substanz oder aktualitätstheoretisch gedacht werden, als einen wesentlich über der Materie stehenden Faktor anerkennen. Daher schreiben sie nicht nur den einfachsten lebenden Organismen, sondern schon den Molekülen und Atomen eine Psyche zu, die sich im Laufe der Entwickelung von einfacher chemischer Affinität zum Trieb, von da zum

d. Weit richtiger und annehmbarer scheint die Bildertheorie oder Theorie der angeborenen Vorstellungen zu sein. Sie beobachtet ein weises Mass inmitten der erörterten Theorien. Einerseits gibt sie einen gewissen Nervenmechanismus zu, andererseits lässt sie auch der sinnlichen Erkenntnis freien Spielraum, ohne sich jedoch in die phantastischen Höhen reiner Verstandeshandlungen zu verirren. Die Hauptschwierigkeit, die sie erklären will, ist die Art und Weise der instinktiven Tätigkeiten, dass sie nämlich von vornherein mit einer staunenswerten Regelmässigkeit und Sicherheit vollführt werden. Die Tiere, sagt sie mit Bezug hierauf, haben gewisse angeborene Vorstellungen der zu verfertigenden Gegenstände; der Vogel sieht die charakteristische Form seines Nestes, die Biene die Form der Wachszellen vor sich.[1]) Es ist nun nicht gerade nötig, diese Vorstellungen als stets aktuell anzunehmen; gewöhnlich sind sie in einem latenten Zustande; nur wenn veränderte organische Dispositionen, z. B. in den Verdauungs- oder Fortpflanzungsorganen, oder wenn bestimmte äussere Eindrücke auf die entsprechenden Nervenzentren einwirken, werden diese Bilder aktuell, und zugleich wird ein Trieb ausgelöst, der das Tier zwingt, nach diesem Bilde zu arbeiten. Eine solche angeborene Vorstellung kann uns sowohl erklären, warum die Tiere ihre instinktiven Handlungen auch dort ausführen, wo sie ganz unnötig sind, und warum die Tiere so ganz mechanisch dabei

---

Instinkt, und endlich zum Verstand vervollkommnet. Nach Spencer z. B. existiert eine kontinuierliche Entwickelungsreihe von der niedrigsten Art der Reflextätigkeit zum Instinkt und zum Verstand, indem die Reflextätigkeiten bei wachsender Zusammensetzung immer unbestimmter werden, ihren deutlich ausgesprochenen automatischen Charakter verlieren und so allmählich in etwas Höheres übergehen (Epitome der synth. Phil. H. Spencers. Von Collins-Carus. Leipzig 1900. Prinzipien der Psychologie. 12. Kap. Spezielle Synthese).

[1]) Conimbricenses, *Physicor. lib.* 2 cap. 9. quaest. 4. art. 1: „typos quosdam seu imagines eis infundi, quae sint quasi ideae efficiendorum operum." Fr. Cuvier, *Regne animal*, Introduction p. 27 (Bruxelles 1836): „Ou ne peut se faire une idée claire de l'instinct, qu'en admettant que les animaux ont dans leur *sensorium* des images ou sensations innées et constantes qui les déterminent à agir communément." Wie Cuvier das versteht, haben wir schon gesehen. Er spricht es auch gleich im folgenden Satze deutlich aus: „C'est une sorte de rêve de vision qui les poursuit toujours; et dans tout ce qui a rapport à leur instinct, on peut les considérer comme des espèces de somnambules." Auch H. Joly, *L'instinct* etc. p. 259: „Quant à ce rêve inné dont parle le grand naturaliste (Cuvier), qu'est-ce donc dans l'animal, si non l'ensemble des impressions et des images persistantes que le retentissement des fonctions physiologiques produit dans le centre cérébral?"

vorgehen, wenn z. B. die oben erwähnte Seidenraupe den Cocon von der dritten Periode an zu spinnen fortfährt, obwohl er bereits bis zur neunten gelangt ist usw. So sagt Urráburu, der diese Theorie zwar als allgemein gültig nicht annehmen will, aber doch für richtig hält:

„Diese Theorie gibt ohne Zweifel eine genügende Erklärung des Tatbestandes: wenn wir nämlich annehmen, dass den Tieren bei ihren instinktiven Bewegungen und Handlungen ein Bild des auszuführenden Werkes und der hierbei zu befolgenden Methode vorschwebt, so lässt sich sehr gut verstehen, wie sie, auch ohne mit Verstand begabt zu sein, so wundervolle Werke ausführen können. Sie würden nämlich in der Tat nur dieses sinnliche Bild, welches ihrem Gehirn beständig eingeprägt bleibt und wieder aktuell wird, so oft eine Handlung auszuführen ist, nachzuahmen haben!“ [1])

Allein, so annehmbar die Bildertheorie auf den ersten Blick sein mag, bei etwas tieferem Eingehen auf die Sache entpuppt sie sich als blosse Scheinerklärung. Eine gewichtige Instanz erhebt sich gegen diese Theorie von vornherein schon hieraus, dass wir in unserem eigenen Bewusstsein auch nicht die geringste Analogie hierzu vorfinden. Unser ganzer Erkenntnisbereich umfasst nur individuelle Erfahrungen; die Theorien der angeborenen Vorstellungen oder Begriffe sind längst als unhaltbar und dem Tatbestande widersprechend aufgegeben. Unsere instinktiven Handlungen wenigstens, so schwach und wenig charakteristisch im Vergleich mit den Tierinstinkten sie auch sein mögen, müssten etwas der Bildertheorie Entsprechendes aufweisen; wir werden jedoch vergeblich darnach suchen. Es verstösst also eine derartige Erklärung gegen unsere fundamentalste Regel, die sich für eine kritische Tierpsychologie ergeben hat.

Nehmen wir jedoch für einen Augenblick an, die Bildertheorie sei richtig. Ist damit der Instinkt erklärt? Wir fürchten sehr, von den Tatsachen ein Nein zu erhalten. Die Schwalbe habe z. B. das Bild des zu bauenden Nestes vor sich. Woher weiss sie denn erstens, dass sie nach diesem Bilde bauen soll? Stellen wir einem anderen Vogel, z. B. dem Sperling, auch das vollkommenste Nest einer Schwalbe als Bild, oder sogar als Wirklichkeit, vor Augen, wird er je im Stande sein, es nachzuahmen? Er kennt ja gar nicht die Beziehung zwischen dem Bilde und dem auszuführenden Neste! Die Anhänger der Bildertheorie sagen hierauf: eben deswegen müssen wir noch einen ursprünglichen Trieb annehmen, der das Tier veranlasst, nach dem Bilde zu arbeiten. Geben wir nun dies zu, so wirft sich sofort die Frage auf: ist dieser Trieb unbestimmt und

[1]) *Psych.*, I. 901.

soll er erst durch das Bild determiniert werden, oder ist er schon in sich bestimmt, nur zu dieser und keiner anderen Handlung? Im zweiten Falle ist das Bild unnötig, denn auch ohne dasselbe kann das Tier nichts anderes tun; im ersten Falle bleibt es ein Rätsel, wie das Bild einen unbestimmten Trieb determinieren soll. Lassen wir jedoch diese Schwierigkeiten bei Seite; nehmen wir an, der Vogel mache sich nun an die Arbeit. Wie soll er es anstellen, um das Nest zu verfertigen? Schwebt ihm nur ein Bild des ganzen Nestes vor oder auch der einzelnen Halme, Federn usw.? Wenn das erste, woher weiss er, dass er Halme sammeln, dass er sie mit seinem Speichel bearbeiten und auf diese oder jene Weise verflechten soll? Oder wenn das zweite der Fall ist, wie kann dann ein Nest zustande kommen? Ferner wissen wir aus Erfahrung, dass bei aller Einförmigkeit der Instinkthandlungen doch eine gewisse Adaptationsfähigkeit vorhanden ist, dass z. B. ein Nest verschieden gebaut wird je nach der Lage der Aeste, je nach dem gerade vorhandenen Material usw. Hat der Vogel dann jedesmal ein anderes Bild des Nestes? Wenn z. B. ein Vogel bei Mangel an anderem Material aus lauter Nadeln sich ein Nest baute und zwar so, dass die Spitzen alle nach aussen gerichtet waren, hat er da ein neues Bild bekommen? Welch wunderbar reiche prästabilierte Harmonie müsste man da nicht annehmen? Und wenn er sein Werk ausführt, zeigt sich ihm das Bild gerade in diesem Stadium oder ganz? Im zweiten Falle lassen sich solche Beispiele, wie das oben erwähnte der in einen andern Cocon versetzten Seidenraupe, nicht verstehen; im ersten Falle müssten wir annehmen, dass sich dem Tiere wie in einem Panoptikum ein Bild nach dem andern aufrollt. Von welcher Seite also auch wir die Bildertheorie betrachten mögen, überall treten uns nicht unbedeutende Schwierigkeiten entgegen.

e. Viele Scholastiker verwarfen daher die Bildertheorie und schrieben die instinktiven Tätigkeiten einer besonderen Fähigkeit zu, dem Schätzungsvermögen (*vis aestimativa.*). Wir wollen daher ihre Theorie die Schätzungstheorie nennen. Aus vielen zitieren wir nur den hl. Thomas:

„Die Tiere erkennen das, was ihnen nützlich oder schädlich ist, nicht durch eine Untersuchung mit Hilfe des Verstandes, wie der Mensch, sondern durch einen natürlichen Instinkt (Trieb), der auch Schätzungsvermögen genannt wird.“ [1])

[1]) „Animalia cognoscunt rationem convenientis et nocivi non per inquisitionem rationis, ut homo; sed per instinctum naturae, qui dicitur aestimatio.“ 3°. dist. 26. quaest. 1. art. 1. ad 4um.

„Die Tiere suchen das ihnen Nützliche und fliehen das ihnen Schädliche nicht infolge einer vernünftigen Ueberlegung, sondern auf Grund eines natürlichen Triebes ihres Schätzungsvermögens.“ [1])

Mit diesen Worten ist jedoch nur ein klassifikatorischer Ausdruck gebraucht, der die betreffenden Handlungen der Tiere und ihre Ursache zusammenfassen soll. Was ist nun unter diesem *instinctus naturae*, dieser *virtus aestimativa* zu verstehen? Der englische Lehrer erklärt diesen Ausdruck an anderen Orten. So sagt er z. B. I. 2. quaest. 17. art. 2. ad 3um:

„In den Tieren erfolgt der Antrieb zur Tätigkeit durch einen natürlichen Instinkt, indem nämlich (nun folgt die Erklärung des Ausdruckes) ihr Begehrungsvermögen naturnotwendig zur Erreichung oder Flucht eines Gegenstandes angeregt wird, sobald dieser als nützlich oder schädlich erkannt wird.“ [2])

Und ausführlicher 2. dist. 24. quaest. 2. art. 1.: „Wie bei dem geistig erkennenden Wesen das erkannte Objekt den Willen nicht bewegt, es sei denn, dass es als gut oder schlecht erkannt wird, (weshalb auch der spekulative, rein betrachtende Verstand nichts von der Nachahmung oder Flucht eines Gegenstandes aussagt) . . ähnlich erregt die Sinneserkenntnis keinen Trieb, wenn das Objekt nicht als nützlich aufgefasst wird . . . Die Fähigkeit nun, einen Gegenstand als nützlich oder schädlich aufzufassen, scheint auf dem Schätzungsvermögen zu beruhen; dieses Schätzungsvermögen verhält sich zum sinnlichen Strebevermögen in gleicher Weise wie der praktische Verstand zum vernünftigen Willen sich verhält.“ [3])

Diese ganze Erklärung beruht, wie man sieht, auf einer rein begrifflichen Bearbeitung der Frage. Auf der einen Seite hielten die Scholastiker daran fest, dass nur der Mensch eine geistige Erkenntnisfähigkeit, die Tiere hingegen eine sinnliche Erkenntnis besitzen;

---

[1]) „Alia animalia non prosequuntur conveniens et fugiunt nocivum per rationis deliberationem, sed per naturalem instinctum aestimativae virtutis.“ 2°. dist. 20. quaest. 2. art. 2. ad 5um; 2°. dist. 24, quaest. 2. art. 2; 2°. dist. 25. quaest. 1. art. 1. ad 7um.

[2]) „in brutis . . . fit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum, statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam.“

[3]) „Sicut est in intelligibilibus, quod illud, quod est apprehensum, non movet voluntatem, nisi apprehendatur sub ratione boni vel mali, propter quod intellectus speculativus nihil dicit de imitando vel fugiendo, . . . ita etiam est in parte sensitiva, quod apprehensio sensibilis non causat motum aliquem, nisi apprehendatur sub ratione convenientis . . . Vis autem apprehendens huiusmodi rationes convenientis et non convenientis, videtur virtus aestimativa, per quam agnus fugit lupum, et sequitur matrem; quae hoc modo se habet ad appetitum partis sensibilis, sicut se habet intellectus practicus ad appetitum voluntatis.“ Vgl. hierzu Urráburu, *Psych.*, I. n. 208, 209. p. 902 sqq.; Pesch, *Inst. psych.*, II. n. 639. p. 323 sqq.

andererseits galt die Axiom: *nihil volitum nisi praecognitum,* man kann nichts wollen, bevor man nicht eben das, was man will, erkannt hat. Mithin kann sich auch im Tiere der Trieb, das Verlangen nach etwas erst dann betätigen, wenn ein entsprechender Gegenstand in den Bereich der Erkenntnis eingetreten ist. Aber das allein reicht nicht aus. Ein für das Subjekt völlig indifferenter Gegenstand kann dasselbe nicht zur Tätigkeit veranlassen. Er muss zu diesem Zwecke zum Subjekt in eine Beziehung des Angenehmen oder Unangenehmen treten. Erst wenn das Subjekt erkennt, dass der Gegenstand in irgend einer Hinsicht ihm angenehm ist, kann der Wille zum Verlangen, im anderen Falle zum Abscheu und zur Flucht sich gestalten. Demnach sind für die instinktiven Tätigkeiten der Tiere zwei Bedingungen unumgänglich notwendig: erstens die (sinnliche) Erkenntnis eines Gegenstandes überhaupt, sei dieser nun ein äusseres Objekt oder ein innerer Gefühlszustand; zweitens die Erkenntnis (natürlich eine konkrete, keine abstrakte) des Nützlichen oder Schädlichen, oder allgemeiner gefasst, des Angenehmen oder Unangenehmen. Das will der Ausdruck *conveniens* und *inconveniens* besagen. Auf die weitere Frage, warum die Tiere naturnotwendig diese Objekte als angenehm und nützlich, jene als unangenehm und schädlich auffassen, wird uns erwidert, diese Bestimmung des Tieres sei ein Werk des Schöpfers, der den einzelnen Tiergattungen je nach ihrer Natur und Organisation ganz bestimmte entsprechende Gegenstände und Handlungen als nützlich vorgezeichnet habe.

Sind hiermit die instinktiven Tätigkeiten der Tiere erklärt? Zunächst ist zu bemerken, dass obiges Raisonnement seine volle Gültigkeit besitzt, wenn wir Verstand und freien Willen des Menschen in Betracht ziehen. Gilt dies aber auch von der sinnlichen Seite des Menschen? Es dürften da wohl einige Zweifel auftauchen. Das Axiom *nihil volitum nisi praecognitum* kann für das animale Leben des Menschen nicht ohne weiteres angenommen werden. Wenn z. B. der hungrige Säugling schreit und nach allen Richtungen hin mit Händen und Füssen strampelt, hat er da schon eine Erkenntnis der Mutterbrust oder Milchflasche, hat er eine Kenntnis von dem Angenehmen der Sättigung? Wir betrachten den Fall vor der ersten Stillung des Hungers. Er hat wohl zweifellos ein, wenn auch dumpfes Bewusstsein des unangenehmen Hungergefühls, aber keineswegs des Objektes, welches dieses unangenehme Gefühl beseitigen soll. Nur der unangenehme Gefühlszustand veranlasst ihn zu all diesen Be-

wegungen. Es kann also ein sinnliches Wollen und Verlangen vorhanden sein ohne eine vorhergehende Erkenntnis des zu wollenden Gegenstandes[1]). Diese Unterscheidung ist für eine exakte Beurteilung des Instinkts von grosser Bedeutung, wie wir im zweiten positiven Teile unserer Abhandlung sehen werden.

Die Theorie fehlt also durch eine unvorsichtige Uebertragung der Vorgänge im höheren Seelenleben des Menschen auf die Tiere. Sie hat aber ein grosses Verdienst, indem sie, wenn auch nur in allgemeinen Umrissen, das Moment der Erkenntnis und der lust- oder unlustbetonten Gefühle scharf hervorhebt. Ausserdem erklärt sie uns nicht gerade das Charakteristische der instinktiven Tätigkeiten, nämlich die Einförmigkeit und Sicherheit, mit der auch die kompliziertesten Handlungen ausgeführt werden. Sie beruft sich hier kurzer Hand auf eine *determinatio naturae,* die vom Schöpfer ausgegangen ist. Mit anderen Worten, sie vernachlässigt es, die somatische Seite des Instinktes genauer zu untersuchen, was die moderne Physiologie und Psychophysik in hervorragender Weise ergänzt. Endlich führt sie fast notwendig zur Theorie der angeborenen Vorstellungen. Denn einerseits gilt ihr als notwendig: *nihil volitum nisi praecognitum;* andererseits aber haben wir zahlreiche Beispiele, wo Tiere Werke ausführen, deren Vorstellung sie der Aussenwelt nicht haben entlehnen können, wenn z. B. der in der Gefangenschaft aufgezogene Biber mit derselben Meisterschaft seine Bauten aufführt wie seine Vettern in der freien Natur. Woher soll er also seine Erkenntnis des zu verfertigenden Baues nehmen? Es bleibt nichts anderes übrig, als zu angeborenen Vorstellungen, zur Bildertheorie zu greifen. Diese ist aber nicht haltbar.

Untersuchen wir also jetzt direkt die Tatsachen des Tierinstinkts, um zu sehen, worin die erwähnten Theorien berichtigt und ergänzt werden müssen.

---

[1]) Hierin liegt wohl auch der partielle Wahrheitsgehalt des modernen Voluntarismus. So sehr er einseitig und falsch wird, will er sein Prinzip von der Ursprünglichkeit des Willens vor der Erkenntnis auf das gesamte psychische Leben ausdehnen, so hat er sich doch ein nicht zu unterschätzendes Verdienst erworben, indem er vor allem die sinnliche Seite des psychischen Lebens einer genaueren Annalyse unterzog.

(Fortsetzung folgt.)

Der Satz des hl. Anselm: *Credo, ut intelligam* in seiner Bedeutung und Tragweite.

Von Dr. Jos. Blas. Becker in Mainz.

(Schluss.)

II.

1. Das zweite grosse Missverständnis des Anselmischen Satzes: Credo, ut intelligam liegt in der Behauptung, der Heilige habe die Ansicht vertreten, die theologische Spekulation führe nach und nach zu einer solchen Erkenntnis der Glaubenswahrheiten, dass der Inhalt des Glaubens aufhöre, Geheimnis zu sein. Man gelange schliesslich bei der spekulativen Durchdringung der Glaubenswahrheiten dahin, unabhängig von der Offenbarung durch eigene Einsicht dieselben zu erkennen und deren innere Möglichkeit zu begreifen. So löse die theologische Spekulation das Geheimnis auf und mache zuletzt die Erkenntnis vom Glauben völlig frei. Betonte das erste Missverständnis des Satzes: Credo, ut intelligam zu stark das „Credo" im Satze des Heiligen, ohne auf die nötigen Einschränkungen, die in der Natur der Sache liegen, und die der Heilige gibt, zu achten, so übertreibt diese zweite schiefe Auffassung des Satzes das „intelligam". Daher die Anklagen auf versteckten oder offenen Rationalismus bei Anselmus. Ziemlich reserviert äussert sich in dieser Hinsicht Kunze in Haucks Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.[1]) Nachdem er die Unterordnung der Spekulation unter die Autorität der Kirche, welche der Satz: Credo, ut intelligam klar ausspreche, hervorgehoben, fährt er fort:

„Der Glaube aber ist ihm (Anselm) nicht bloss die unumgängliche Vorbedingung für rechte Erkenntnis, sondern drängt auch nach vernünftigem Verständnis des zu Glaubenden als einer Mittelstufe auf dem Wege zum höchsten Ziele, dem Schauen *(De fide trinit.* prooem.) Die *ratio* verfährt aber da ganz nach ihren Gesetzen und mit ihren Erkenntnismitteln, ohne alle Rücksicht auf die tatsächliche und in der hl. Schrift beschriebene Offenbarung:[2]) „rationibus necessariis-quasi nihil sciatur de Christo-sine scripturae

[1]) I 567.

[2]) Von mir gesperrt.

auctoritate" (*Cur d. h.* I prooem. c. 25; II 23. *De fide trin.* c. 4, 272 C.). Und zwar ist Anselm kühn genug, so gut wie das ganze Gebiet der Glaubenslehren, auch die Trinität, Incarnation und Versöhnung, in dieser Weise *a priori* konstruieren zu wollen[1]) (ll. . cc., bes. *Cur D. h.* I 25 Boso: volo me perducas illuc, ut rationabili necessitate intelligam esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit, si volumus salvari.) . . . Er hofft ganz offenbar, Juden, Heiden und Häretiker, die den Autoritäten nicht glauben, mittelst jener Methode wirksam zu überzeugen (*Cur d. h.* l. c. und II 23 *De fide trin.* c. 3), die Gläubigen aber so zu befestigen, dass ihnen der Unglaube auch als Widersinn erscheint (*Prosl.* c. 4: „gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante, ut, si te esse nolim credere, non possim non intelligere"). Dass dabei ein, wenn auch gebundener Rationalismus, zu Grunde liegt, andererseits aber das angewandte Beweisverfahren oft ungenügend ist, beweisen die beiden Leitsätze seiner Spekulation, dass für Gott schon das geringste *inconveniens* (Lieblingswort) die Unmöglichkeit, andererseits schon die geringste *ratio* die Notwendigkeit von etwas begründe, denn „deus nihil sine ratione facit" (*Cur d. h.* I 10. 20; II 9. 10 u. ö. *De fide trin.* 5, 276). Hier liegen die Wurzeln Abälards."

Schärfer urteilt Hase:[2])

„Während die abendländische Kirche unter dem Papsttum sich zu glänzender Aeusserlichkeit und Werkheiligkeit entfaltete, war die Scholastik das Resultat einer urkräftigen Verstandesentwickelung auf der einen, einer unfehlbaren Kirchenlehre auf der anderen Seite, ihr Streben, das Geglaubte einzusehen und zu erweisen, so dass sie auf ihrer äussersten Spitze nur Eingesehenes glauben wollte."[3]) (In der beigefügten Note verweist er auf Anselm *Prosl.* c. 1.: „Neque enim quaero intelligere . . . ."; ferner auf *Cur Deus homo* c. 25. „Volo me perducas . ." Gegen Roscellin als Vorwurf: „per intellectum ad fidem", Abälard als Axiom: „nihil credi posse, nisi prius intellectum)" . . Ihre Wahrheit ist die Anerkennung, dass jeder Glaubensatz erst durch Einsicht und innere Begründung als Wahrheit erkannt werde[4]), ihr Verdienst die systematische Durchbildung der Kirchenlehre und die philosophische Bewegung des Geistes."

2. Es lässt sich nicht leugnen, dass die von Kunze und Hase zitierten Aeusserungen die oben erwähnte Ueberspannung des „intellegam" im Satze: Credo, ut intellegam zu begünstigen scheinen. Aehnliche Aussprüche finden sich bei späteren Scholastikern. So sagt Richard von St. Viktor im Eingang zu seinem Werke über die Dreifaltigkeit, er werde es sich angelegen sein lassen, für die Wahrheiten des Glaubens nicht bloss wahrscheinliche, sondern auch notwendige Gründe vorzubringen. Denn er sei der Meinung, dass

[1]) Von mir gesperrt.
[2]) Dogmatik 6. Auflage. § 33
[3]) Von mir gesperrt.
[4]) ebenso.

es für alles, was notwendig ist, solche Gründe gebe, mögen sie gleich uns noch verborgen sein. [1]) Schon die ältere Scholastik hat sich mit den Schwierigkeiten, welche sich aus solchen und ähnlichen Texten ergeben, beschäftigt und verschiedene Lösungen versucht. Der hl. Thomas und auch der hl. Bonaventura erklären z. B. die Notwendigkeit der Menschwerdung, von welcher der hl. Anselm redet, als eine absolute, wenn man sie betrachte von seiten des Menschen, betrachte man sie aber von seiten Gottes, so sei sie nur eine bedingte. [2]) Mit Recht schreibt Denzinger:

„Es ist etwas Schönes, diese Pietät unserer Alten gegen ihre Vorväter, diese Schonung, mit welcher sie eines jeden Worte *in benignam partem* zu interpretieren sich bemühen. Wir sind selbst der Ueberzeugung, dass dies die rechte Methode sei, und dass man, sofern man wahrhaft lernen will, nicht über die alten Theologen absprechen soll, noch auch über solche, welche vermöge ihres Anschlusses an die kirchliche Lehre die Präsumption für sich haben, dass sie nach derselben verstanden sein wollen. Nur dieser Weg führt zum Verständnis jener tiefen Aussprüche gotterleuchteter Männer, welche oft beim ersten Anblick uns überraschen und dem noch nicht völlig durchgebildeten Theologen, demjenigen, der die Weise eines jeden dieser Schriftsteller noch nicht völlig durchdrungen hat, fremdartig erscheinen.“ [3])

Heutzutage hat man nicht selten wenig Sinn für solche Pietät und verurteilt dieselbe im Namen der voraussetzungslosen Wissenschaft als Opportunitätswissenschaft. Gewiss dürfen nicht, was auch Denziger hervorhebt, auf Kosten der Objektivität und sozusagen *a priori* Schwierigkeiten aus Werken eines Schriftstellers gelöst werden, und mag man hie und da in diesem Punkte in früheren Zeiten zu weit gegangen sein. Andererseits kommt man aber auch, wenn man Aussprüche, die auf den ersten Blick fremdartig erscheinen, sofort im ungünstigen Sinn deutet, gar leicht zu voreiligen und unbesonnenen Urteilen, welche auch die Objektivität verletzen. Zu Gunsten der Erklärungen der alten Scholastiker lässt sich sodann auch geltend machen, dass dieselben durchgängig ein viel tieferes Verständnis und eingehendere Kenntnis der Denk- und Ausdrucksweise jener Schriftsteller früherer Zeiten besassen und darum in ihren Erklärungen häufig das Richtige treffen, wenn wir auch manchmal die näheren Belege aus den Werken der Schriftsteller vermissen. Doch prüfen

---

[1]) *De Trinit.* l. 1. c. 4. Vgl. über ihn und Heinrich von Gent: Denzinger, 4 Bücher von der rel. Erk. 2. S. 107.

[2]) Näheres bei Kleutgen, Theol. d. V. IV 830.

[3]) Denziger l. c. II 108.

wir die Texte des hl. Anselmus, die ihm den Vorwurf des offenen oder verschleierten Rationalismus eintrügen, etwas näher.

3. Man pflegt zwei Arten von Rationalismus zu unterscheiden: den extremen und den gemässigten Rationalismus. Ersterer erkennt als die alleinige Norm und Quelle aller Wahrheit und Gewissheit die menschliche Vernunft und die natürliche Welt an; er leugnet die übernatürliche Offenbarung sowie jedes übernatürliche Einwirken Gottes auf die Geschöpfe, die christliche Religion ist nach ihm das Resultat einer rein natürlichen geschichtlichen Entwickelung. Dass der hl. Anselm diesen Standpunkt nicht vertreten hat, bedarf nicht vieler Worte. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, wie energisch Anselm den Rationalismus Roscellins abweist, der die Dialektik zur Auflösung der Geheimnisse des Glaubens missbrauchte. Wie er anerkennt, dass die blosse Vernunft sich leicht von manchen Wahrheiten, die wir glauben, namentlich aber davon überzeugen kann, dass es ein höheres Wesen gibt (*Monol.* c. 1.), so wiederholt er andererseits öfters in seinen Werken, dass zur Erkenntnis gewisser Wahrheiten der übernatürliche Glaube die notwendige Vorbedingung sei, dass diese Wahrheiten unabhängig von allen Vernunftgründen allein auf die göttliche Autorität hin angenommen werden müssen. Daher die scharfe Betonung des „Credo, ut intelligam.“ [1]) Anselmus nimmt sodann ganz entschieden eigentliche Glaubensgeheimnisse an, von welchen der Rationalismus nichts wissen will. Er weist zum Beweis dafür ebenso wie die hl. Väter auf die Worte des hl. Paulus an die Korinther (*1 Cor.* 2, 4) hin. [2]) Schwieriger gestaltet sich freilich die Beantwortung der Frage, ob nicht der Heilige einem gemässigten Rationalismus gehuldigt habe. Dieser leugnet zwar nicht die Autorität der übernatürlichen Offenbarung überhaupt, beschränkt aber in wesentlichen Punkten ihre Berechtigung. Eine Form dieses gemässigten Rationalismus ist die theosophisch-gnostische Auffassung des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Vernunft, für welche man auch den hl. Anselm, wie aus obigen Zitaten sich ergibt, geltend machen will. Der Glaube wird in dieser Ansicht zwar als Vorbedingung der wissenschaftlichen Erkenntnis, nicht bloss der Offenbarungs-, sondern auch der religiösen Vernunftwahrheiten betrachtet, jedoch gilt der Glaube nur als ein blosses vorläufiges Hinnehmen des Erkenntnisinhaltes, das wesentlich die Bestimmung in sich trägt,

[1]) Vgl. den ausführlichen Nachweis bei Aguirre I 172 n. 5, 173 n. 10.
[2]) 2. Heft dieser Zeitschrift S. 116 und Janssens, *De Deo trino* 414.

in das Wissen als die vollkommenere Erkenntnis überzugehen und darin sich aufzuheben. Demgemäss sucht man ganz *a priori* alle Offenbarungswahrheiten, auch die Mysterien, aus den Vernunftprinzipien abzuleiten und sie so zu rein philosophischen Resultaten zu machen.[1]) Auch die Ansicht, dass es möglich sei, alle Wahrheiten des Christentums nicht bloss aus dem Glauben, sondern auch aus der Vernunft zu beweisen, ist rationalistisch.

4. Aber, so fragt man, will denn Anselmus nicht die zwei Hauptgeheimnisse des Glaubens: Trinität und Inkarnation, aus Vernunftgründen rein *a priori* mit Gewissheit dartun? So sagt er in seinem Vorwort zu dem Werke *Cur Deus homo:*

„Ich gab dem Werkchen nach seinem Inhalt den Titel: Warum Gott Mensch geworden? und teilte es in zwei kleine Bücher. Das erste enthält die Einwürfe jener Ungläubigen, welche die christliche Lehre zurückweisen, weil dieselbe nach ihrem Dafürhalten der Vernunft widerstreitet, sowie die Entgegnungen seitens der Gläubigen; und zuletzt erweist es durch zwingende Vernunftgründe wie, wenn man Christus auch einen Augenblick hinwegdenken könnte,[2]) unmöglich ein Mensch ohne ihn gerettet würde. Im zweiten Büchlein soll auf ähnliche Weise, indem von Christus völlig abgesehen wird,[3]) auf eine nicht weniger einleuchtende Art der Begründung gezeigt werden, wie die menschliche Natur dazu erschaffen sei, dass dereinst der ganze Mensch, d. h. mit Leib und Seele, einer seligen Unsterblichkeit sich erfreue; und dass notwendigerweise in betreff der Menschen das eintrete, um dessen willen er geschaffen worden; dass jedoch ein solches Eintreten nur durch den Gottmenschen herbeigeführt werde, so dass mit Notwendigkeit alles, was wir von Christus glauben, auch mit der Wirklichkeit sich begegne.“[4])

Auch bezüglich des Geheimnisses der Trinität spricht er von zwingenden Vernunftgründen, ohne Rücksicht auf die Autorität der hl. Schrift (*De fide Trinit.* c. 4). Zur Erklärung dieser so bedenklich lautenden Stellen ist die gesamte Denk- und Redeweise des Heiligen, sein öfters betonter methodischer Standpunkt, sowie auch ganz bestimmte Aeusserungen des Heiligen in denselben Werken, aus denen die erwähnten Texte entnommen sind, wohl zu beachten. Man wird doch nicht ohne die zwingendsten Gründe den grossen Denker, dem man allgemeine Anerkennung wegen seiner spekulativen Tiefe zollt, in den offenbarsten

---

[1]) Vgl. Hake, Handbuch der allg. Religionswissenschaft, II 6.

[2]) Von mir gesperrt.

[3]) Ebenso.

[4]) Vgl. Schenz, Des hl. Ans. zwei Bücher: „Warum Gott Mensch geworden“. S X.

Widerspruch mit sich selbst und gar in einem und demselben kleinen Buche setzen.

Unzähligemal in seinen Werken betont Anselm seinen methodischen Standpunkt, dass er bei Erörterung von Glaubenswahrheiten, besonders bei Geheimnissen, immer den Glauben voraussetze. Mit aller Energie weist er jene oben erwähnte Auffassung ab, dass jeder Glaubenssatz erst durch Einsicht und innere Begründung als Wahrheit erkannt werde. Man vergleiche die oben (2. Heft S. 116) zitierten Worte aus dem *Proslogium* und dem Werke *De fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi.* Kardinal D' Aguirre zeigt ausführlich im ersten Bande seines berühmten Werkes *S. Anselmi Theologia*[1]) wie scharf Anselm seinen Standpunkt betont.[2]) Nachdem er in so prägnanter Fassung diesen Standpunkt präzisiert, mit solcher Schärfe als Prinzip seiner Darlegungen ausgesprochen hatte, konnte er ihn füglich im weiteren Verlauf seiner Erörterungen stillschweigend voraussetzen. Es sei hier besonders auf Texte in den Werken, aus denen die verfänglichen Stellen entnommen sind, hingewiesen. So heisst es in *C. D. h.* c. 2.

Boso: „Sowie die rechte Ordnung heischt, dass wir die Geheimnisse des christlichen Glaubens annehmen, bevor wir dieselben mit unserer Vernunft zergliedern; so erschiene es mir auf der anderen Seite als Denklässigkeit, wenn wir, nachdem wir einmal im Glauben befestigt sind, uns nicht Mühe gäben, das was wir glauben, nun auch mit der Vernunft aufzufassen. Dann aber, weil ich gewiss bin, dass die dem Glauben an unsere Erlösung vorauseilende Gnade mich so sicher halte, dass ich in diesem Glauben nicht wanke, auch wenn ich mit keinem Vernunftgrund dessen Inhalt zu fassen vermöchte,“[3]) so bitte ich dich, wie dir wohlbekannt, zugleich im Namen vieler, sage nur, welche nötigende oder wirksame Ursache konnte Gott, der doch allmächtig ist, haben, dass er die niedrige und schwache Menschennatur behufs deren Wiederherstellung an sich nahm?“[4])

Anselm sagt mit keiner Silbe, dass er diesen Standpunkt Bosos nicht teile. Im Gegenteil, er schliesst sich völlig dessen Auffassung an, wenn er kurz darauf sagt:

„Da ich nun einmal dein und deiner Gesinnungsgenossen Ungestüm sehe, welche sich dabei lediglich von Liebe und religiösem Eifer leiten lassen, so will ich mit meiner schwachen Kraft versuchen, (unter dem Beistande Gottes und im Vertrauen auf euer Gebet, das ihr mir zu diesem Ende so oft versprochen) nicht so fast euere Fragen aufzuzeigen, als zugleich mit dir selbst Fragen zu

[1]) l. c. Tract I disp. 1. sect. 7 n. 62.

[2]) Vgl. auch Hasse, Ans. v. C. II 37 ff.

[3]) Von mir gesperrt.

[4]) Schenz a. a. O. 16.

stellen, indes mit dem Vorbeding, wie ich das zu Sagende aufgenommen wissen möchte: nämlich sobald ich etwas sage, was nicht eine höhere Autorität bestätigt, so soll es, mag es der Vernunft auch noch so einleuchtend dünken, doch mit keiner anderen Gewissheit aufgenommen werden, als dass dieses einstweilen meine persönliche Anschauung sei, bis dass Gott auf irgend eine Art mir Vollkommeneres offenbart.“ [1])

Was das Geheimnis der hl. Dreifaltigkeit angeht, so legt er die Beweise, wie dasselbe einigermassen durch die Vernunft begründet werden könnte, am ausführlichsten im *Monologium* vor. Nachdem er vom 28. Kapitel an verschiedene Beweise gesucht, um das Geheimnis irgendwie dem Verständnis näher zu bringen, bekennt er im 62. und 63. Kap., dass alle diese Gründe unzulänglich sind wegen der höchsten Erhabenheit dieses Geheimnisses: „tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani.“ (c. 64.) Auch betont er in dem Werke über die Trinität, dass er keiner Meinung anhange, die nicht mit der Lehre der Väter und namentlich des hl. Augustinus übereinstimme und bittet seine Leser, was sie bei ihm finden, besonders nach dem Werke des hl. Augustinus über die Dreifaltigkeit zu beurteilen. [2]) Dass aber der hl. Augustinus den rationalistischen Standpunkt abweist, ist ausser allem Zweifel.

5. Zur richtigen Beurteilung der Worte des hl. Anselm ist sodann wohl zu beachten der Leserkreis, an den er sich wendet. Schreibt er doch nicht für Ungläubige, denen die Existenz der Glaubenswahrheiten erst bewiesen werden müsse, sondern für Gläubige, für Mönche, welche die Geheimnisse des Glaubens auf Grund der Offenbarung annehmen und nur eine Erklärung und, soweit es möglich ist, eine rationelle Begründung dieser Wahrheiten verlangen, damit sie den Einwänden der Ungläubigen gegenüber, welche die Glaubenswahrheiten als unsinnig und widerspruchsvoll verhöhnen, bereit seien, Rechenschaft zu geben von der Vernünftigkeit des Glaubens. Mit der grössten Klarheit tritt dieser Standpunkt des Heiligen gleich im ersten Kapitel des Werkes *Cur deus homo* zu tage:

„Oft und angelegentlichst war ich von vielen angegangen, mündlich wie schriftlich, dass ich die Beweisgründe, welche ich in Bezug auf einen bestimmten Punkt unseres Glaubens den Fragenden gewöhnlich entgegenstelle, durch ein Werkchen noch späteren Zeiten zugänglich mache; denn, so meinen sie, dieselben

[1]) Schenz 17. Sperrung von mir.

[2]) Vgl. *Monolog.* Praef.; *De fide Trin.* c. 4.

gefielen ihnen und wären zugleich ausreichend. Indes leitet sie bei ihren Bitten keineswegs die Vorstellung, als ob man mittelst der Vernunft zum Glauben gelange; vielmehr möchten sie bloss durch das nähere Verständnis und die Betrachtung des Glaubensinhaltes erquickt und, soviel möglich, gerüstet sein, jedem, der da Rechenschaft fordert über den Gegenstand unserer Hoffnung (1 *Petr.* 3,15), Rede zu stehen.[1])

Boso betont (Kap. II), dass er am Glauben festhalte, auch wenn er nicht durch Vernunftgründe den Inhalt desselben erkännte, und Anselm bestätigt dies (oben S. 217). Boso hebt sodann, was für unsere Frage wichtig ist, den wesentlichen Unterschied des Standpunktes der Gläubigen und Ungläubigen den zu erörternden Fragen gegenüber hervor, wenn er sagt:

„Gestatte denn, dass ich mich der Worte der Ungläubigen bediene! Denn billig müssen wir, wo es die Begründung unseres Glaubens anzustreben gilt, die Einwände derer kennen, welche erst nach dieser Begründung sich unserm Glauben nähern wollen. Wiewohl nun zwar jene eine solche Begründung verlangen, weil sie nicht glauben, wir aber, weil wir glauben, so bleibt es doch ein und dasselbe, was wir gemeinschaftlich verlangen.“[2])

Erst dann geht Anselm zur Erörterung der Frage über, die ihn in dem Werke *C. D. h.* beschäftigt.

Eine so energische Betonung des richtigen Standpunktes bei theologischer Diskussion sollte doch den grossen Mann gegen den Vorwurf auch des gemässigten Rationalismus schützen. Man kann ja, wie Abroell (s. Ans. de mutuo consortio rationis et fidei p. 90) meint, der Ansicht sein, dass die spekulativen Beweise des Heiligen nicht immer einwandfrei sind, auch dass er im einzelnen nicht immer genau unterschieden zwischen rein natürlich erkennbaren Wahrheiten und solchen, die durch die Offenbarung erkannt werden, aber unzweideutig klar sind seine Fundamentalprinzipien der *Fides quaerens intellectum,* und diesen ist er immer treu geblieben. Kleutgen sagt treffend nach einer längeren Erörterung über Anselm:

„Dem allem zufolge ist meine Ansicht diese: Der hl. Anselm war bei Erforschung der Glaubenswahrheiten, die er für höchst erspriesslich hielt, sehr besorgt, die Gefahr des Rationalismus seiner Zeit, der den Glauben vom Wissen des Geglaubten abhängig machte, fern zu halten. Diesen bekämpfte er, und er erklärt in der schärfsten Weise, dass wir an der geoffenbarten Wahrheit, mögen wir sie begreifen oder nicht, festhalten müssen. Jenen feineren Rationalismus aber, der dieses einräumend dadurch fehlt, dass er nach dem Glauben ein vollendetes Wissen des ganzen Glaubens-

[1]) Schenz 15.

[2]) a. a. O. 18. Von mir gesperrt.

inhaltes für möglich erklärt, fasste er, obschon er ihm nicht ergeben war, doch nicht scharf als einen zu vermeidenden Irrtum ins Auge. Daher jene Aeusserungen über den *intellectus ex fide*, welche, wenn man sie nicht mildernd erklärt, diese irrige Ansicht einigermassen begünstigen. Aber werden wir denn auch bei ausgezeichneten Schriftstellern der Kirche in jeder Frage vollständige Genauigkeit erwarten?" [1])

Er fügt aber sofort einschränkend hinzu:

„Uebrigens sagten wir, dass jene seine Aussprüche auch wörtlich verstanden, die Ansicht, für die man sich auf dieselben beruft, nur einigermassen begünstigen. Der hl. Anselm hätte es nämlich nach solcher Auffassung übernommen, aus der Vernunft die Notwendigkeit der Menschwerdung und Erlösung strenge zu beweisen; aber auch die Notwendigkeit der Sakramente, des hl. Messopfers, der Hierarchie? Er hätte dafür gehalten, dass sich die Mehrheit der göttlichen Personen bei einer Wesenheit aus der blossen Vernunft dartun lasse; aber zugleich gezeigt, dass es unbegreiflich bleibe, warum nicht mehr als eine Person Vater, und mehr als eine Sohn und hl. Geist seien? Und wenn deshalb ihm die göttliche Dreieinigkeit immer ein die Vernunft weit übersteigendes Geheimnis blieb, hat er dies je von der Menschwerdung geleugnet? Etwas anderes ist es, folgern, dass nur ein Gottmensch uns erlösen konnte; und etwas anderes die Möglichkeit, dass sich die göttliche Natur mit der menschlichen zu einer Person vereinige, begreifen. Man lese, was hierüber Anselm erörtert, und man wird finden, dass er sich auf die nähere Bestimmung der Glaubenslehre und die Beantwortung der Einreden, welche der Unglaube entgegensetzt, beschränkt (*De fide Trin.* c. 3—6). Und wie gross sind nicht die Schwierigkeiten, welche das Denken in der Wirksamkeit der Sakramente, in dem unergründlichen Geheimnis des Altars findet! Selbst wenn man also alles, was der hl. Anselm sagt, in schärfster Weise auslegte, würde er nimmer gelehrt haben, was man heutzutage in seinem Namen vorträgt, dass die Vernunft den ganzen Inhalt der Glaubenslehre beweisen und begreifen könnte." [2])

6. Damit ist die Behauptung (ob. S. 212) zurückgewiesen: Anselm habe so gut wie das ganze Gebiet der Glaubenslehre *a priori* konstruieren wollen. Betrachtet man daher im Lichte der allgemeinen Prinzipien des Heiligen und der mehrfachen ausdrücklich einschränkenden Aeusserungen desselben die auf den ersten Blick so verfänglich lautenden Texte aus seinen Werken, so verlieren sie ihre Bedenklichkeit und können höchstens als nicht präzis genug gefasst bezeichnet werden. Die „zwingenden Vernunftgründe", das Absehen von der Autorität der hl. Schrift bei Erörterung der Geheimnisse der Trinität und Inkarnation, die „rationelle Begründung" dieser Wahrheiten, müssen daher nicht im strengsten Wortlaut gefasst werden und gelten nicht absolut.

---

[1]) a. a. O. IV 836. Von mir gesperrt.

[2]) a. a. O.

Die zutreffende Erklärung gibt Funke bezüglich des Werkes *C. D. h.*:

„Der historische Christus soll erklärt und begründet und zwar rationell begründet werden — rationell in dem Sinne (unter den bestimmten Voraussetzungen) 1. von der Vernunft gefordert, im Gegensatz zu der positiven Begründung aus den Quellen des Glaubens und 2. von der Vernunft gefordert, gegenüber einer minder soliden Begründung. Diesen Standpunkt legt der hl. Lehrer ausdrücklich fest und erinnert öfter im Laufe der Diskussion daran. Nachdem er selbst manche schon von den Vätern vorgebrachten Kongruenzgründe (I 3) für Christi Worte angeführt und geschlossen hat: »Uebrigens gäbe es noch viel anderes, was bei näherer Betrachtung die ganze unsagbare Schönheit unserer auf diesem Wege veranstalteten Erlösung offenbarte« (I 8), lässt er den Boso sagen: »Alles das hört sich gut an und mag gleichsam als Ausmalung annehmbar erscheinen, aber wenn solche Ausmalungen nicht auf fester Grundlage ruhen, so werden sie den Ungläubigen nicht zulänglich erscheinen zum Erweise unseres Glaubens daran, dass Gott all das Gesagte habe leiden wollen . . . Es wird darum vor allem die Festigkeit der vernunftgemässen Wahrheit, genauer die Notwendigkeit zu erweisen sein, dass Gott zu dem von uns Behaupteten sich habe erniedrigen können oder müssen« (I 4).

Und den rationellen im Gegensatz zum positiv theologischen Standpunkt betont er ausdrücklich, in der oben zitierten Stelle der Praefatio: (s. oben S. 212 f.) er will ja seine Beweise vorbringen: „semoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo . .“ und: „quasi nihil sciatur de Christo“ — und erinnert daran wiederholt z. B. I 20:

„Allein wir haben vorausgesetzt, dass Christus und der christliche Glaube niemals vorhanden gewesen wären, als wir uns die Aufgabe stellten, einzig mittels der Vernunft zu untersuchen, ob dessen Ankunft zur Erlösung der Menschen notwendig war. Boso: So ist es. Ans.: Gehen wir also lediglich mit der Vernunftbegründung vor.“ [1])

7. Funke erwähnt (S. 17) bestimmte Voraussetzungen des Heiligen, die seinen zwingenden Vernunftgründen zu Grunde liegen, ein Beweis dafür, dass seine Gründe nicht in rationalistischem Sinne rein aprioristischer Natur sind. Ueber diese dogmatischen Voraussetzungen des hl. Lehrers bei der Erörterung über die Notwendigkeit der Menschwerdung des Gottmenschen handelt Funke ausführlich in seiner ausgezeichneten Schrift: Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des heil. Anselm von Canterbury (§ 14 S. 142). Da es zu unserem Zwecke nicht erforderlich ist, auf die einzelnen Punkte einzugehen, geben wir nur das Resultat und verweisen für die ausführlichen Belege auf Funkes Darstellung:

[1]) a. a. O. 127, 128.

„Anselmus macht Voraussetzungen, welche durchaus positiver Natur sind und die gläubige Annahme der christlichen Offenbarung einschliessen — ja alle die Glaubenswahrheiten sollen unerschütterlich feststehen, wenn auch die Beweise nicht als stichhaltig erfunden werden sollten. Zu diesen Voraussetzungen gehören die Sätze: Der Mensch ist berufen zur übernatürlichen Anschauung Gottes, welche den Nachlass der Sünden voraussetzt, es gibt eine Erbsünde, die Menschen sind berufen, die Plätze der gefallenen Engel auszufüllen u. s. w. Wenn er das letztere zu beweisen sucht, so geschieht das doch nur nebenbei und gleichsam zur Erläuterung der Offenbarung; (I 16. Boso: „Hoc credimus, sed vellem aliquam hujus rei rationem habere"). Den versuchten Beweis nennt er ausdrücklich eine Digression (I 18) und supponiert dann wieder aus dem Glauben: Es steht fest, dass Gott den Plan hatte, aus dem Menschen die gefallenen Engel zu ersetzen (I 19). Schliesslich will er nicht einmal alle positiven Voraussetzungen einzeln aufzählen, weil er die gläubige Annahme des ganzen Glaubensinhaltes voraussetzt. »Setzen wir voraus . . . auch anderes, das gläubig festzuhalten zum ewigen Heile erforderlich ist.« (»et alia quorum fides ad salutem aeternam est necessaria«). Er setzt also ganz ausdrücklich in seinem Werke mehrere Sätze aus der übernatürlichen Offenbarung voraus." [1])

In seiner Polemik mit Dörholt macht P. Stentrup geltend, was auch gegen das soeben Gesagte verwertet werden könnte:

„Anselm erklärt ausdrücklich in der Einleitung, er wolle . . . abgesehen von Christus (und somit auch von der gegenwärtigen Ordnung der Dinge in ihrer Gesamtheit betrachtet) mit zwingenden Gründen nachweisen, dass es für den Menschen unmöglich sei, ohne ihn des Heiles teilhaftig zu werden." [2])

Stentrup hatte sich zur Begründung seiner Ansicht, dass Anselm von einer *necessitas antecedens* der Menschwerdung des Sohnes Gottes rede, darauf berufen, dass Anselm direkt gegen die Ungläubigen schreibe. [3])

Auch Kunze beruft sich zur Begründung des „gebundenen Rationalismus" bei Anselm hierauf (vgl. oben S. 212). Funke weist auch diesen Einwand treffend zurück:

„Freilich hatte Anselm auch ein apologetisches Interesse, er wollte auch seine Schüler instand setzen, die Einwürfe der Gegner lösen zu können. Zugleich diente dann auch diese methodische Voraussetzung des gegnerischen Standpunktes sehr der Klarheit der ganzen Beweisführung. Die Einwände der Ungläubigen pflegt er aber meist in der dritten Person vorzubringen, z. B. »Ganz besonders erregt ihren Anstoss, dass wir diese Befreiung Erlösung nennen« (I 6.) und lässt Boso ausdrücklich bitten: »Gestatte also, dass ich mich der Worte der Ungläubigen bediene« und zwar darum, »weil wir billiger

[1]) a. a. O. 132. Der erste Satz von mir gesperrt.
[2]) Zeitschr. f. kath. Th. XVI, 4. S. 683.
[3]) a. a. O. 656.

Weise, wo wir in die Begründung des Glaubens einzudringen versuchen, die Einwände derjenigen aufstellen müssen, welche ohne Begründung dem Glauben unter keinen Umständen näher treten wollen.« (I 3.)

So gewiss also das apologetische Interesse in der Absicht Anselms nicht zu verkennen ist, so unzutreffend ist es anzunehmen, der hl. Lehrer habe eigentlich gegen die Ungläubigen sein Werkchen verfasst, ja dasselbe geradezu eine Streitschrift wider die Ungläubigen zu nennen.[1]) Der Zweck bei der Abfassung der 2 ll. *C. D. h.* war kein anderer als der bereits bezeichnete:

„Die rationelle zugleich aber auch apologetischen Zwecken dienende Begründung des historischen, geoffenbarten Christus in seiner Existenz, seinem Wesen und seinem Todesleiden auf der Grundlage . . von vor der Vernunft an sich einwandfreien, geoffenbarten Voraussetzungen."[2])

8. Nach dem Gesagten lassen sich die Texte des hl. Anselm, welche auf den ersten Blick offen oder versteckt rationalistische Ansichten auszusprechen scheinen, im Lichte der gesamten Denk- und Redeweise des Heiligen sachgemäss erklären, ohne den Heiligen in Widerspruch mit sich selbst zu bringen. Mit aller Entschiedenheit ist abzuweisen die Anklage Hases, dass Anselm (das Gleiche gilt von der gesamten Scholastik) nur Eingesehenes geglaubt wissen wollte, gerade das hat er an Roscellin getadelt und den gegenteiligen Standpunkt sehr scharf hervorgehoben. Wie konnte er sich so vergessen haben, kurz darauf das direkte Gegenteil zu lehren? Anselm huldigt aber auch nicht dem gemässigten Rationalismus, wenn er ihn auch nicht so energisch ausgeschlossen hat, wie den absoluten Rationalismus, der die Vernunft als letzte und höchste Instanz auch in Glaubenslehren aufstellt. Wenn Anselm absehen will von der hl. Schrift (*Monol.* Prooem.), so tut er dasselbe, was die spekulative Theologie bei ihren Beweisen aus dem theologischen Denken tut, wo die Wahrheiten nicht positiv aus den Quellen des Glauben bewiesen, sondern durch Kongruenzgründe nahegelegt werden, ohne deswegen zu behaupten, dass die Existenz dieser Wahrheiten, insbesondere die eigentlichen Geheimnisse, nicht zuvor aus der hl. Schrift bewiesen werden müssten. Die spekulative Theologie sieht also nicht völlig von der hl. Schrift ab, sondern nur bei den Beweisen aus dem theologischen Denken als solchen.

„Wir erinnern daran, dass nach Anselm „intelligere" zunächst nicht das abgeschlossene Resultat der menschlichen Verstandestätigkeit in der Form der vollen adäquaten (ruhenden) Erkenntnis des Gegenstandes bezeichnet, sondern

[1]) Stentrup a. a. O. 657.

[2]) a. a. O. 133. Die letzten Worte von mir unterstrichen.

nur den Akt des menschlichen Geistes, der sich mit dem rein Aeusseren der Sache nicht begnügt, sondern nun auch nach dem Innern, in das Wesen, in den begrifflichen Inhalt vor- und eindringt.[1]) (Funke a. a. O. 125.)

Treffend sagt Hasse in seiner Erörterung über die allgemeinen Prinzipien Anselms:

„Wie sehr auch Anselm Glauben fordert, um überhaupt nur Gott zum Gegenstand haben zu können, so wenig will er doch durch den Glauben das Erkennen beschränkt, gebunden wissen. Er soll nicht von dem Gegenstande sich bewältigen lassen, sondern umgekehrt den Gegenstand zu bewältigen suchen. Er soll frei seinen eigenen Gesetzen, den Denkgesetzen folgen, nicht auf die Auctorität sich berufen. Er soll nicht bloss annehmen, sondern alles untersuchen und prüfen, nichts voraussetzen, sondern alles beweisen, kurz: Zu der Wahrheit als zu einem zu Erforschenden, nicht als zu einem Gegebenen sich verhalten. So sagt er z. B. in der Vorrede zu dem *Monologium*, seine Absicht sei, in diesem Buche »schlechterdings nichts mit dem Ansehen der hl. Schrift darzutun, sondern was die Untersuchung jedesmal am Schlusse ergebe, das solle die Notwendigkeit der Vernunft und die Evidenz der Wahrheit selbst erhärten« (*De inc. verbi* c. 4). Ebenso sagt er in der Schrift gegen Roscellin, dessen Annahme, dass die drei Personen *tres res per se* seien, werde zwar schon durch die unzähligen Stellen der hl. Schrift widerlegt, wo es heisse, dass nur ein Gott sei; »aber«, setzt er hinzu, »diesem Gegner ist mit der hl. Schrift nicht beizukommen, weil er ihr entweder keinen Glauben schenkt oder sie verkehrt erklärt. Mit der Vernunft also (oder aus inneren Gründen, *ratione*), auf die er ja selbst sich stützt, müssen wir ihn seines Irrtums zu überführen suchen.« Desgleichen geht er in der Schrift: *C. D. h.* (um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen) durchaus voraussetzungslos zu Werke, d. h. er erklärt gleich zu Anfange, dass er sich mit den Ungläubigen auf einen Standpunkt stellen wolle (l. I. c. 2.), nämlich von dem wirklichen Gottmenschen absehen und nur fragen, wie es ohne ihn mit Sünde und Versöhnung stehe.“[2])

So ist auch das „semoto Christo“ „quasi nihil sciatur de Christo“ durchaus unverfänglich; wo die Notwendigkeit der Menschwerdung rationell begründet werden soll, kann doch nicht die Existenz des Gottmenschen vorausgesetzt werden.

Wenn Anselm ferner der Ansicht ist, auch Juden, Heiden, Häretiker, die der Auctorität nicht glauben, mittelst seiner Methode wirksam zu überzeugen, so erscheint das nicht unberechtigt, weil diese Gegner eben häufig durch falsche Auffassung der Glaubenswahrheiten oder Schwierigkeiten aus der Natur der Sache, durch innere Widersprüche, die sie in den Glaubenswahrheiten zu sehen glauben, von der Annahme derselben abgehalten werden, sie wollen erst, wie Boso anführt, nach der inneren Begründung sich unserem Glauben

[1]) Von mir gesperrt.

[2]) a. a. O. 51.

nähern; eine gute innere Begründung der Glaubenswahrheiten wird sie also jedenfalls günstig stimmen. Dass aber Anselm den falschen methodischen Standpunkt der Gegner nicht teilt, hebt er ja an derselben Stelle ausdrücklich hervor.[1]) Ueber den Sinn des Ausdrucks *rationes necessariae* verweisen wir auf das von Funke Gesagte.[2]) Dass dieselben im Sinne der Rationalisten rein aprioristische Vernunftgründe seien, welche, von vornherein von der Offenbarung absehen, oder wenigstens nach geschehener Offenbarung völlig unabhängig von ihr Geltung haben sollten, lag dem Heiligen durchaus fern. Erklärt er sie ja als nicht irreformabel, wie es doch evidente Vernunftgründe sind, und verlangt er für seine Gründe die Offenbarung als ständige Kontrolle.[3]) Die Auctorität wird also durch diese *rationes necessariae* nicht überflüssig, wie auch Hasse mit Recht hervorhebt:

„Wird nun aber nicht die Auctorität auf diese Weise etwas Ueberflüssiges? Mit nichten. Denn erstens ist sie es, welche dem Denken allen Inhalt liefert, wie schon mehrmals bemerkt worden ist, und zweitens gewährt auch das Denken durchaus keine absolute, sondern nur subjektive Gewissheit. Es bedarf daher stets eines objektiven Korrectivs nicht nur, sondern auch eines objektiven Haltes, einer Probe zur Rechnung, und die ist Gottes Selbstbezeugung in seiner Offenbarung. An dieser hat sich das Denken zu messen, durch diese sich zu legitimieren, sobald es auf Wahrheit Anspruch macht (*Monol.* c. 1. p. 4. *C. D. h.* l. I. c. 2). Und so hebt Anselm im geringsten nicht die Bedeutung der Auctorität auf, wenn er auch fordert, dass das Denken von ihr absehe, und nur seinen eigenen Gesetzen folge. Denn da es das innerste Wesen, die anerschaffene Bestimmung des (theologischen)[4]) Denkens ist, Form für göttlichen Inhalt zu sein, so wird es, je reiner und treuer es diesen Gesetzen folgt, um so mehr nur der Offenbarung zugeführt werden; es wird mit sich selbst in Widerspruch stehen, wenn es mit dem Worte der Schrift in Widerspruch steht, und es wird auch, je aufrichtiger es sich selbst erkennt, um so mehr sich einer Bestätigung durch die Sache, durch das Zeugnis des hl. Geistes, bedürftig erkennen. Die Freiheit des Denkens schliesst mithin die Notwendigkeit einer Auctorität nicht aus, sondern ein. Allerdings aber soll das Denken nicht auf die Auctorität rekurrieren, sonst würde es eben nicht Denken sein; es soll dem Gegebenen die Form der Gegebenheit abstreifen und es selbständig reproduzieren; allein es soll sich weder anmassen, die Sache machen, noch die Sache erschöpfen zu wollen, es soll sich weder für das Erste noch für das Letzte halten; denn der Glaube ist sein *prius*, das Schauen sein *posterius*, und Gott das A und O.“[5])

---

[1]) Vgl. oben S. 217.
[2]) Oben S. 221.
[3]) Oben S. 218.
[4]) Von mir hinzugefügt.
[5]) a. a. O. S. 56. 57.

So ist also in dem Satze des hl. Anselm: Credo, ut intelligam, wenn er allseitig betrachtet wird, weder die absolute Unterordnung der Vernunft unter den Glauben oder der Verzicht auf die innere Ueberzeugung noch auch das entgegengesetzte Extrem, der absolute oder gemässigte Rationalismus ausgesprochen, sondern nur das Prinzip der vernünftigen theologischen Spekulation, wie es allezeit von den besten Vertretern der katholischen Wissenschaft festgehalten wurde.

Glauben und Vernunft waren einem hl. Anselm und der Scholastik nicht feindliche Brüder, nein der Glaube ist ihnen die höchste Vernünftigkeit, eine Teilnahme an der unendlichen Intelligenz Gottes.

„Dies war überhaupt". sagt schön Staudenmaier, „der grosse und mächtige Zug, den wir im Mittelalter wahrnehmen, der Zug des ganzen Menschen zur Vernünftigkeit und Intelligenz in Gott, sowie zum Leben in ihm und seinem ewigen Reiche, das er nur zu diesem Ziel und Ende geoffenbart und in die Endlichkeit hineinverflochten hat.[1])

Die Scholastik überhaupt, sagt treffend Möhler, können wir jenen vom Ende des elften bis zum Anfang des sechzehnten Jahrhunderts dauernden Versuch nennen, das Christliche als rational und das wahrhaft Rationale als christlich zu erweisen.[2])

Das grossartige Programm für die katholische Wissenschaft, welches der geniale Bischof von Hippo schon aufgestellt mit den Worten: „Das also ist der Fortschritt unserer Vernunft, einzusehen, was sie glauben soll, und das der Fortschritt des Geistes, in eben dieser Einsicht mehr und immer mehr voranzuschreiten,[3]) hat Anselmus, das Mittelglied zwischen Augustinus und Thomas von Aquin, „praecedentium compendium, scholasticorum dux" zu dem seinigen gemacht und der Scholastik als glorreiches Erbteil hinterlassen. „Unter der Devise: *Fides quaerens intellectum* eröffnete S. Anselm das Rittertum des Geistes, d. h. das männlich ernste und kühne, von der Begeisterung des kindlichen Glaubens getragene und von der zartesten Liebe beseelte Ringen nach dem Vollbesitze der christlichen Wahrheit."[4])

[1]) Vgl. Christl. Dogm., I 248.
[2]) Gesammelte Schriften, I 129.
[3]) *Enarr. in Ps.* 118 s. 18 n. 3.
[4]) Scheeben, Hdbuch. I 424.

Zweckmässigkeit und Unzweckmässigkeit.

Aphorismen von Prof. Dr. Jos. Pohle in Breslau.

Das Treffendste und Schönste, was jemals über den „Zweck“ geschrieben worden, stammt aus der künstlerischen Feder des berühmten Aristotelikers Ad. Trendelenburg, ehemaligen Professors an der Universität in Berlin. Nirgend sonst findet man solche Gedankenfülle mit Schönheit der Form gepaart als in seinen „Logischen Untersuchungen“ (II 1 ff., Leipzig 1862 [2]). Jeder Satz, ja fast jedes Wort lässt in der Seele des Lesers neue Gedanken aufblitzen, während die Harmonie zwischen Idee und Ausdruck auch das Schönheitsgefühl vollauf befriedigt. In weiter, obschon noch messbarer Entfernung kommt ihm wohl der Engländer W. Whewell am nächsten, der in seiner „Philosophie der induktiven Wissenschaften“ (2 Bde., London 1847 [2]) über die „Finalursachen“ (Final causes) ebenso schöne als wahre Ideen ausgesprochen und in steter Berücksichtigung der exakten Wissenschaften auf ihre empirische Probehaltigkeit untersucht hat. Der Deutsche wie der Engländer wird von einem Franzosen lebhaft unterstützt, welcher, wenn auch wiederum der älteren Schule angehörig, Gedanken über den Zweck in der Natur zum Besten gibt, die bei der modernen Rückwärtsbewegung zu den Zweckursachen auch heute noch Beachtung verdienen. Ich meine Janet mit seinem Werk: „Der Materialismus unserer Zeit“ (Paris 1866). — Unter den modernen Biologen hat, wenn wir von Paul Nik. Cossmann („Elemente der empirischen Teleologie“, Stuttgart 1899) absehen, keiner so gewaltige und erfolgreiche Anstrengungen zur Wiedereinführung der Zweckbetrachtung in die Naturwissenschaften gemacht, wie der bekannte Botaniker J. Reinke an der Universität in Kiel, dessen originelle Dominantenlehre einen vollständigen Bruch mit der einseitigen Kausalerklärung der letzten Jahrzehnte bezeichnet. In bedeutenden, über das Mittelmass weit hinausragenden und von mühsam tiefem Denken zeugenden Werken hat er dem Zweck und Zweckmässigen die ihm gebührende Stellung in der Natur und Naturbetrachtung zurückerobert. Vor allem kommen in Betracht die Schriften: „Die Welt als Tat, Umrisse einer Weltansicht auf naturwissenschaftlicher Grundlage“, (Berlin 1901 [2]), ferner: „Theoretische Biologie“ (1901), endlich: „Philosophie der Botanik“ (1905). Kern und Stern seiner Weltansicht gipfelt

in der Erkenntnis, dass es neben den in der unbelebten Natur allein massgebenden „Energien“ auch nichtenergetische Kräfte gibt, die namentlich im Pflanzen- und Tierreich ihr Spiel treiben und vom Zweckbegriff beherrscht sind. Er unterscheidet drei Arten: „Systemkräfte“, welche lediglich von der Struktur abhängen, wie bei Maschinen; „Dominanten“, d. i. die selbstbildenden Kräfte des lebenden Organismus; endlich „psychische Kräfte“, d. i. solche, die bewusst werden können. Die Konsequenzen dieser weitschauenden Naturauffassung sind von ebenso grosser Tragweite, als sie eben wegen derselben bis jetzt von der Majorität der übrigen Naturforscher noch kühl abgelehnt werden. Ein neuester Kritiker und Bewunderer Reinkes urteilt ganz richtig:

„Geht die Naturauffassung von einer ateleologischen in eine teleologische über, so muss die Weltanschauung aus einer atheistischen zur theistischen werden. Reinke ist übrigens auch diesen Weg schon gewandelt, er hat die Konsequenz, treu seinem redlichen Forschercharakter, gezogen, seine Dominantenlehre hat ihn zum Gottesglauben geführt“ (Natur und Offenbarung Bd. 51, 666, Münster 1905).

Wer könnte leugnen, dass sich in der Beurteilung kosmischer und irdischer Zweckmässigkeit auch Fehler einschleichen, dass vielfach eine gewisse Engherzigkeit sich breit macht, dass manches einseitig nach der Schablone gemessen wird? Wurde der Korkbaum etwa zu dem Zwecke geschaffen, um dem Sekthändler die Champagnerpfropfen zu liefern? Sind die beiden Marsmonde Pholos und Deimos, welche der Amerikaner Asaph Hall 1877 entdeckte, wirklich nur dazu da, um den etwaigen Marsbewohnern als „Uhr“ zu dienen? Es gibt neben der Ateleologie auch eine Hyperteleologie, jene Sorte von falscher Frömmigkeit, welche die Grösse, Weisheit und Güte Gottes schon darin bewundern möchte, dass an den grössten Flüssen auch die grössten Städte und an den schönsten Meerbusen auch die schönsten Häfen liegen. Wenn der Naturfreund sich nicht durch eine auf die nüchternste Naturbetrachtung gestützte Akribie gegen die Gefahr der Uebertreibung sorgsam schützt, so wird er leicht in die schädliche Sucht verfallen, selbst im Unscheinbarsten und Kleinsten mit unfehlbarer Spürkraft sofort ganz bestimmte „Naturzwecke“ zu wittern. Er sieht Zweckmässigkeiten, wo entweder gar keine vorhanden sind oder doch nicht von jener Art und Ordnung, welche seine unzeitige Zweckspürigkeit hineinliest. Die herrlichen Gebilde einer Tropfsteingrotte — Stalaktiten und Stalagmiten — scheinen vom Gedanken eingegeben zu sein, dass hier ein gotischer Dom und dort eine maurische Alhambra hergerichtet, hier ein Elephant und dort ein mächtiger Eichenbaum als *lusus naturae* hervorgezaubert werden sollte. Allein diese allegorische Deutung der Natur sollte mit der teleo-

logischen doch nicht verwechselt werden. Ansonst lägen auch die bizarren Wolkenbildungen, in denen wir manchmal Drachen, Kameele, Seeschiffe, Krokodile zu sehen glauben, in der Absicht der Natur. Nirgend ist das Wort von Flourens so berechtigt, als auf dem Gebiete der anorganischen Natur: „Man muss nicht von den Endursachen zu den Tatsachen, sondern von den Tatsachen zu den Endursachen gelangen." Frühere Ausschreitungen und Entgleisungen christlicher Forscher, die seit Baco von Verulam allmählich zur gänzlichen Ausschliessung des Zweckes in der Naturforschung geführt haben, müssen in den Werken ungläubiger Gelehrten noch heute oft genug als Sündenbock herhalten, den man unbedenklich für die gesamte Denkrichtung der scholastischen Naturphilosophie als einer „verfehlten Spekulation" verantwortlich macht und ohne weiteres mit in die Wüste schickt. Allerdings bleibt trotz des neuesten gigantischen Anlaufs, den jüngst G. Portig (Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur, 2 Bde., Stuttgart 1903/04) genommen, eine gründliche Revision der alten Naturphilosophie auf grund des modernen, sehr beträchtlichen Tatsachenmaterials (Elektronentheorie, Röntgensche X-Strahlen, α-, β- und γ-Strahlen, elektrische Lichttheorie, Radiumemanationen, Verwandlung letzterer in Helium usw.) ein dringendes Desiderat der Zukunft.

Die unvorsichtigen Freunde der Hyperteleologie fehlen nicht nur darin, dass sie zwischen subjektiv-allegorischer und objektiv-teleologischer Zweckdeutung nicht genügend unterscheiden, sondern auch dadurch, dass sie häufig zwei ganz verschiedene Zweckordnungen miteinander verwechseln und durcheinander werfen, welche ich der Kürze halber als „ursprüngliche" und „abgeleitete" Finalität bezeichnen möchte (finalitas primaria — derivata). Nur erstere ist als eigentlicher Naturzweck von der Natur selbst beabsichtigt, wogegen letztere lediglich eine Folgeerscheinung verkörpert, die der intelligente Wille des Menschen sich nachträglich in persönlicher Zweckbestimmung und freier Auswahl unterordnet und klug zu nutze macht. Ein konkretes Beispiel möge den Unterschied veranschaulichen. Wie der primäre, ursprüngliche Zweck des Wasserdampfes nicht in der Fortbewegung unserer Eisenbahnzüge besteht, so ist auch die Elektrizität nicht in erster Linie dazu geschaffen, um den bequemen Gedankenaustausch weit entfernter Sprechstellen zu ermöglichen. Allerdings gehören Eisenbahnen und Telegraphen zu den herrlichsten Errungenschaften des verflossenen Jahrhunderts und lassen uns einen tiefen Blick tun in die Grösse des menschlichen Erfindungsgeistes, der es verstand, die vorhandenen Naturenergien in sein stolzes Joch zu spannen und seinen Sonderzwecken dienstbar zu machen.

Aber diese Eigenzwecke liegen doch nur im Menschen, nicht im Dampfe oder im elektrischen Medium, da diese Naturkräfte vielmehr dem lenkenden Befehle des Maschinisten oder Telegraphisten Vorspanndienste leisten müssen, um sekundäre Absichten zu verwirklichen. Wären die Ziele und Leistungen des Dampfes und des Drahtes mit den ureigenen Strebungen der Natur identisch, so ist klar, dass beide Energien auf die automatische Schaffung von mechanischen Apparaten, in denen sie ihre angeborene Zielstrebigkeit ausleben und auswirken könnten, ebenso unverwandt hinarbeiten müssten, wie der Protoplast auf die Herstellung seines Zellenleibes. Dagegen schreiben wir dem Dampfe mit vollem Recht ein inneres und ursprüngliches Streben nach grösstmöglicher Ausdehnung (= Expansionskraft) und der elektrischen Energie die Tendenz zur Ausgleichung zwischen positiver und negativer Elektrizität zu: ein Naturbestreben, welches vorerst nicht höher ableitbar, sondern ursprünglich gegeben, wenn auch durch intelligente Wesen für sekundäre Zwecke ausnutzbar ist. Dass freilich diese Eigenschaften in einem höheren Zusammenhang doch wieder eine teleologische Bedeutung gewinnen, wird sich ebenso schwer abweisen lassen, wie die notorische Tatsache, dass der Wasserdampf auch ohne menschliche Vermittelung und Verwertung im Naturhaushalt der Erde eine äusserst wichtige Rolle spielt, wogegen der höhere Zweck der Luftelektrizität mit ihren Gewittern, Blitzschlägen und Nordlichtern uns einstweilen noch nicht so unmittelbar einleuchtet. Aber selbst hier wird man eine noch unbewiesene, allgemeinere Zweckbeziehung vermuten dürfen, die wahrscheinlich erst aus dem Studium der kosmischen Beziehungen — elektrische Erscheinungen an Kometen, auf der Sonne usw. — sich uns enthüllen wird.

Uebrigens sind die verfehlten Erklärungen angeblicher Naturabsichten nicht in den Reihen christlicher Forscher allein zu suchen. Auch Schopenhauer hat unzweifelhaft am Ziele vorübergeschossen, wenn er den Zweck des männlichen Bartes dahin angibt, er sei zur Verbergung der Gemütsbewegungen des aufrichtigeren Mannes bestimmt, während das verstellungskundige Weib eines solchen verhüllenden Gesichtsschmuckes entbehren könne. Ein flüchtiger Blick auf die Tierwelt zeigt, dass hier der Natur unwissender Weise Zwecke zugeschoben werden, von denen sie sich völlig frei weiss. Denn dieselbe Ungleichheit auszeichnenden Schmuckbesitzes treffen wir auch bei den Tieren, bei denen doch die Notwendigkeit der Verbergung männlicher Affekte vor dem harmlos dummen Weibchen in Wegfall kommt. Der Löwe schüttelt stolz seine goldene Mähne, die seiner schmucklosen Gefährtin versagt blieb, wie um zu zeigen, dass er nicht nur der Gebieter der Löwin, sondern

auch der König aller Tiere sei, während seiner weniger bevorzugten Partnerin nichts anderes übrig bleibt als treue Unterwürfigkeit unter die überlegene Kraft ihres schönen Zwingherrn. Der männliche Pfau spreizt voll eitlen Behagens die schön bemalten Fächer seines glänzenden Schweifes, als ob er — unter gravitätischem Scharren durch den Hühnerhof schreitend — jedenfalls der sehenswürdigste Insasse unter seinen Federgenossen wäre und vor dem bescheidenen, mit einfacherem Federkleid vorlieb nehmenden Weibchen eine ganze Unendlichkeit voraushätte. Die Analogie lehrt, dass im Bereiche der Geschlechter dem Männchen überhaupt vor dem Weibchen körperliche Vorzüge besonderer Art von der Natur zugedacht sind, die sich in hervorstechenden Merkmalen verschiedenster Art in oft aufdringlicher Form kundtun. Dass solche sekundär-sexuelle Merkmale gar keinen Zweck erfüllen sollen, will freilich hiermit nicht gesagt sein. Stehen sie doch mit den Geschlechtsverhältnissen, die bekanntlich in der Natur eine sehr grosse Rolle spielen, in näherem oder entfernterem Zusammenhang. Wenn wir daher auch den Menschen, und insbesondere den Mann, in diesen Rahmen allgemeiner Gesetzmässigkeit eingespannt sehen, so sind wir nicht berechtigt, unter Uebergehung der tieferen und höheren Zwecke willkürlich zu selbsterdachten Zweckursachen zu greifen, die vor dem Forum der vergleichenden Naturbeschreibung die Probe nicht bestehen.

Ebenso schlimm, ja schlimmer wie die gerügte Hyperteleologie verfährt ihr diametraler Gegensatz, die Ateleologie, welche jedwede Zweckmässigkeit und Zielstrebigkeit in der Natur stracks leugnet. Sie ist nichts Geringeres als ein grober Faustschlag ins Antlitz der unbefangenen Naturforschung. Auf dem unermesslichen Gebiete der anorganischen oder unbelebten Natur — von der zweckmässig arbeitenden Kristallbildung in der Mutterlauge etwa abgesehen — erscheint die Idee des Zweckes vielfach verschleiert und tritt nur zaghaft ans Licht. Anders steht es im Naturreiche der lebendigen, organisierten Wesen. Will man den Zweckbegriff in leibhaftiger Verkörperung verwirklicht sehen, so betrete man das uns so naheliegende, ungeheuere Gebiet der Biologie und studiere die Entstehung, das Wachstum und die Fortpflanzung der Organismen. Die Anatomie, Morphologie und Physiologie der Pflanzen und Tiere — einschliesslich des Menschen — liefern ebenso wichtige als kostbare Bausteine zur sicheren Konstruktion der Zweckidee als einer lebendigen, unwiderstehlichen und unwiderlegbaren Macht im Bereiche der Natur.

„In der Idee der Organisation," bemerkt mit Recht W. Whewell, „schliessen wir notwendig den Begriff eines Zweckes, Planes, Entwurfes ein,

oder um ein anderes, hier besonders zutreffendes Wort zu gebrauchen, eine Finalität. Dieser Begriff der Finalursache bildet eine wesentliche Voraussetzung zur Erforschung organisierter Körper" (The Philosophy of the inductive Sciences. I 620, London 1847).

Hier hilft kein Deuteln, kein Leugnen, kein Hinwegdisputieren: die Zweckursache steht neben der Wirkursache in wirklich blendender Verkörperung vor uns. Teleologie und Kausalität gehen offenbar Hand in Hand miteinander, nicht in gegenseitiger Befehdung und im Widerstand gegeneinander, sondern in harmonischer Verbindung und verständnisvoller Unterordnung mit und für einander arbeitend, wirkend, schaffend. Die erstere übernimmt die Rolle einer die Arbeitsrichtung angebenden Führerin und Befehlshaberin, während die letztere die Funktion des gehorchenden und ausführenden Arbeiters im Dienste einer höheren Idee versieht. Vom Sonnenstrahl noch unberührt, bildet sich im Dunkel des Mutterschosses das herrliche Auge, um zur Welt und zum Lichte geboren als optische Camera obscura sofort die belichteten Körper so in sich auszuprägen, als ob ein unbekannter Optiker von grösster Geschicklichkeit und Kunstfertigkeit dieses wunderbare Organ eigens für das Sehen hergerichtet hätte. „Sollte derjenige, welcher das Auge gemacht hat, nicht die Gesetze der Optik kennen," so rief der grosse Newton einmal aus. Was hier vom Auge gesagt wurde, das gilt ganz in gleicher Weise von allen übrigen funktionellen Organen, wie: Ohr, Herz, Lungen, äussere Gliedmassen etc. Denn die Gesetze ihrer Bildung aus embryonalen Anfängen heraus wurden zum voraus in konsequentester Zielrichtung ganz und gar vom Zweckgedanken an ihre späteren Verrichtungen geleitet und beherrscht. Man nenne den unsichtbaren Künstler, wie man wolle — Demiurg, das „Unbewusste", plastisches Prinzip, *natura naturans*, Gott — an der Tatsache zweckmässigen und zielstrebigen Schaffens kann nur ein Blinder zweifeln wollen.

Die „sphäroidische Aberration" der Augenlinse, die zuerst von Helmholtz nachgewiesen wurde, mag im Sinne eines optischen Apparates vielleicht ein „Fehler" heissen, dem durch Einführung einer aplanatischen Augenlinse hätte abgeholfen werden können. Ob aber auch vom praktischen Standpunkte des körperlichen Sehens aus ein systematischer Naturfehler vorliegt, muss mit Recht in Zweifel gezogen werden. So weit die vorhandene Sehweise und Sehkraft für unsere körperliche und geistige Entwicklung, für unsere Lebenssicherung und Bequemlichkeit, für unser Wohlbefinden und Fortkommen von Bedeutung ist, merken wir nichts von einem Mangel, der uns erst durch mühsame Forschung vordemonstriert werden musste. Jedenfalls leiden wir nicht darunter, weder leiblich noch geistig. Im Besitze teleskopischer Augen,

mit denen nach den neuesten Forschungen manche Tiefseebewohner ausgerüstet sind, vermöchten wir vielleicht tiefer in den Zusammenhang der Dinge einzudringen und am Ende auch ohne Fernrohr die Wunder des Sternenhimmels zu betrachten. Ob wir in diesem Falle aber die mikroskopische Wunderwelt des Kleinen und Kleinsten gefunden haben würden, ist mehr als fraglich. Der weise Schöpfer hat dem Menschen ein Auge in Form der Linse gegeben, zugleich aber auch eine erstaunliche, im Verstande wurzelnde Erfindungsgabe, die dem Auge durch die Kunst ersetzt, was ihm von Natur aus versagt blieb. Der Mensch schuf sich selbst Teleskop und Mikroskop, um mit diesen Instrumenten die Welt des Grossen wie des Kleinen zugleich zu entdecken und so sich in den Stand zu setzen, die Grösse der Schöpfung und des Schöpfers in staunender Betrachtung zu bewundern.

Der Physiologie allein ist der Nebenbegriff der „Krankheit“ geläufig, welcher den Zweckbegriff ebenso zur Voraussetzung hat, wie die Reparatur einer zerbrochenen Uhr oder einer zerschmetterten Maschine. Vom alten Bichat haben wir den Ausspruch:

„Die Physiologie verhält sich zu den Bewegungen im lebenden Körper, wie die Astronomie, Dynamik, Hydraulik etc. zu denen der trägen Materie. Aber diese letzteren Wissenschaften besitzen keinen Zweig, dem man die Pathologie als Nebenast der Physiologie an die Seite stellen könnte. Aus eben diesem Grunde ist den physikalischen Wissenschaften der Begriff des Medikamentes fremd. Die Arznei bezweckt die Zurückbringung der Eigenschaften des Systems auf ihren natürlichen Typus. Physikalische Eigenschaften hingegen fallen niemals von ihrem Typus ab, haben also die Zurückführung auf denselben auch nicht nötig. Und so gibt es in den physikalischen Wissenschaften kein Pendant zur Therapeutik, wie in der Physiologie.“

In der Tat, weder die Elastizität noch die chemische Verwandtschaft, noch die Schwerkraft wird krank oder wirkt auf krankhafte Weise, so dass ihnen mit Arzneien zu Hilfe gekommen werden müsste, wohingegen die im lebenden Organismus waltenden Kräfte, die bei normalem Verlauf den Gesundheitszustand bedingen, im selben Augenblick Krankheiten hervorrufen, in welchem sie infolge einer funktionellen Störung nicht mehr im Dienste des Ganzen stehen oder der Zweckbestimmung des lebenden Organismus entgegenarbeiten. Hieraus schliesst richtig W. Whewell (a. a. O. 627):

„Der Begriff eines organisierten Lebewesens, insofern es der Krankheit zugänglich ist, schliesst die Anerkennung eines Gesundheitsstandes sowie von Organen und Lebenskräften als eines Mittels zur Erhaltung des Normalzustandes in sich. Der Stand der Gesundheit und stetigen Entwicklung ist nur aus der Finalursache der Prozesse und Kräfte begreiflich, die in den verschiedenen Teilen der Pflanzen und Tiere ihr Wesen treiben.“

In den biologischen Wissenschaften ist die Zweckidee zugleich Grundbegriff, der Führer durch das Irrsal unzähliger, sonst unerklärter und unerklärlicher, aber deutlich konstatierbarer Erscheinungen. In den übrigen Wissenschaften hingegen hört diese Führerschaft mehr oder weniger auf, ohne jedoch zur Aufgebung oder gar Ausschliessung der Zweckbetrachtung zu nötigen. Nur dass jetzt der Zweck nicht am Anfang, sondern am Ende der Forschung steht; er ist Resultat, nicht mehr Prinzip. Mag immerhin auf einzelnen Gebieten der Physik, Astronomie, Meteorologie usw. der Zweck im selben Schritte zu fliehen scheinen, als die Wissenschaft in ihrer Kleinarbeit voranschreitet, tatsächlich hat er sich nur in eine höhere Region geflüchtet, von der aus er nur noch in umfassenderer Weise seine Weltherrschaft ausübt. Ob die Sonne gleich nicht nach geozentrischer Auffassung sich um die Erde bewegt, um so befruchtend und gestaltend auf das irdische Leben einzuwirken, so wird doch die gleiche Zweckbestimmung auch dadurch erfüllt, dass umgekehrt die Erde um die Sonne wandelt und von ihr genau die gleichen Mengen von Licht und Wärme empfängt. Nur dass im Sturze des ptolemäischen und im Siege des kopernikanischen Weltsystems die umfassende Erweiterung des Naturerkennens zugleich auch den Horizont der Zweckbetrachtung geweitet hat. Denn indem die Erkenntnis des Gravitationsgesetzes, das die Bewegung der kleineren Massen um die überlegene Sonnenmasse als notwendige Konsequenz aussprach, den geozentrischen Irrtum berichtigte, öffnete sich der Einsicht eine Gasse, dass die Natur mit möglichst geringen Mitteln eine möglichst grosse Anzahl von Zwecken zu erreichen strebt. Das naturphilosophische Prinzip vom „geringsten Kraftaufwand“ ist nur ein anderer Ausdruck für den teleologischen Charakter der gesamten Natur und ihrer Kräfte.

Der Welterbauer ging nicht bloss geleitet von der Idee des Guten, sondern auch gezogen von der stillen Macht des Schönen an sein erhabenes Schöpfungswerk heran. Deswegen hat er ausser dem Stempel des Zweckmässigen und Zielstrebigen, worin sich seine und der Dinge Gutheit offenbart, der Welt auch den Adel künstlerischer Ausschmückung und die Weihe ästhetischer Vollendung zu geben gewusst. Das Gute und das Schöne, beide als transzendentale Ideen gefasst, sind nicht bloss innerlich mit einander verwandt, sondern stellen auch infolge ihrer materiellen Identität nur zwei verschiedene Seiten eines und desselben Dinges dar. In Gott selbst fliessen beide vollends zur ungeteilten und unteilbaren Einheit zusammen, so dass das unendliche Gut nichts anderes sein kann, als zugleich die substanziale Schönheit selbst. Eben

darum kann das Gute in Gott nicht lassen vom Schönen, kann er selbst kein Gutes wirken, ohne ihm einen Zug von Schönheit mit auf den Weg zu geben, weil beides aus demselben Borne quillt. So kann denn die Welt unmöglich ein Chaos, sie muss wahrhaft ein Kosmos sein. Wie ein zartgewobenes, wallendes Gewand liegt über dem Naturganzen der niemals fehlende Schleier der Naturschönheit ausgebreitet. Mit oft verschwenderischer Pracht, die auf den ungeheueren Reichtum eines unsichtbaren Kunst-Mäcenas schliessen lässt, finden wir überall die Mittel und Effekte ächter Kunst verwendet, jenes imponderable, als Schönheit empfundene und bewunderte Etwas, bei dem keine Darwinistische Zuchtwahl erfolgreich einsetzen, sondern das nur der sinnende Geist des Aesthetikers in sich aufnehmen kann. Woher der prächtig leuchtende Kristall mit seinen zahlreichen Abwandlungen eines bestimmten stereometrischen Typus, wenn nicht aus der Werkstatt eines mit dem geometrischen Zeichnen vertrauten Künstlers? Woher der bezaubernde Schmelz und die glühende Farbenpracht mancher Zeichenmuster auf den Blüten von Pflanzen und Kleidern von Tieren, wenn nicht aus dem Atelier eines unsichtbaren Malers? Woher die planmässige Verwendung und Vorliebe gerade des „goldenen Schnittes“ als eines durchgängigen Massverhältnisses für die Gliederung der Organismen, wenn nicht aus dem Geiste eines mathematisch und ästhetisch gleich feingebildeten Architekten? Und blicke erst hinauf auf das Himmelszelt mit seinen Millionen funkelnder Sterne und dem milden Lichtbogen der Milchstrasse — zeugen sie nicht mit lauter Stimme von einem Künstler, der weit entfernt davon, mit seinen Mitteln nach Art eines Filzes zu knausern, vielmehr mit vollen Händen seine blitzenden Diamanten in den Weltraum ausstreute, um mit seinem grenzenlosen Reichtum zugleich seine absolute Bedürfnislosigkeit zu offenbaren? Wie kleinlich und verächtlich kommen uns im Angesicht all dieser Pracht jene naseweisen Weltnörgler vor, die in naiver Unwissenheit das herrliche Schöpfungsbild bekritteln, hier ein zuviel und dort ein zuwenig bemängeln und sogar die Anklage auf „Unzweckmässigkeit“ erheben, weil eine so grosse Welt in ihren kleinen Kopf nicht hinein will! Darf man denn wirklich das tausendfach durchbrochene Laubwerk, die Verschwendung von Kreuzblumen, Türmchen und Phialen am Kölner Dom ungestraft deswegen als „unzweckmässig“ verschreien, weil die Ornamentik dem baulichen Zweck des Ganzen nicht unmittelbar dient? Wird die übersprudelnde Fülle gotischer Motive darum zwecklos, weil ein anständiges Gotteshaus sich am Ende auch im Scheunenstil bauen lässt? Hier spricht nicht der holde Künstler, der von der Schönheit lebt, sondern der unausstehliche Krämer, der die ganze Welt wie sich selbst nur mit der Elle des Vorteils misst und aus unseren herrlich gepflegten Parkanlagen lieber gleich Weideplätze machen möchte, auf dass sein Stallvieh das überflüssige Gras gründlich

abweiden und in Milch und Fleisch umsetzen kann. O Mensch, wie klein bist du!

Die stolzen Weltverbesserer tun manchmal so, als ob die Einholung ihres guten Rates bei der Schöpfung — sehr zum Schaden von Welt und Mensch — unbegreiflicherweise verpasst worden wäre. Wenn sie sich nur nicht vertun! Allerdings gibt es eine grosse Reihe von sog. „Welträtseln", welche der sicheren und konsequenten Durchführung einer grosszügigen Zweckbetrachtung hinderlich im Lichte stehen. In erster Linie stammen dieselben wohl daher, dass wir neben den bekannten Gliedern der Weltgleichung jene grosse Unbekannte nicht in Rechnung zu ziehen vermögen, welche hinter den Weltkulissen in neckischer Weise Versteckens spielt. Ja, kännten wir dieses grosse X, das uns wie eine zweite Sphinx Rätsel aufgibt, ohne sie zu lösen, so manches, bis jetzt undurchdringliche Geheimnis würde sich gewiss auf überraschend einfache Weise uns entschleiern. Nun aber nimmt der Weltschöpfer allein jenen einzigartigen Standpunkt ein, von dem aus er die feingesponnenen Fäden des vielmaschigen Netzes allesamt überschaut und den verwickelten Knäuel in sicherer Hand hält. Der Mensch hingegen, beschränkt wie er nun einmal ist, übersieht weder das Ganze noch seine Teile. Und weil ihm manches so unerklärbar und wunderlich vorkommt, darum nennt er das Unerklärte häufig „zwecklos" oder gar „unzweckmässig", wo es doch viel sachlicher wäre, sich mit dem demütigen Bekenntnis seiner Unwissenheit zu bescheiden. Das ist genau so, wie wenn ein Böote in der Kunst den Bildhauer einer Kolossalstatue deshalb einen „Stümper" schilt, weil die Grundlinien des Marmors, von der Erde aus betrachtet, uns verzerrt und verschoben vorkommen, während von einem erhöhten Standpunkte aus ihr Ebenmass sofort effektvoll in die Augen springt. Wenn beispielsweise E. Haeckel von „ganz unnützen Knochen" im Skelett der Wirbeltiere spricht, so überschreitet er offen die Grenzen der Vorsicht, welche weise Zurückhaltung einem nüchternen Naturforscher vorschreibt. Wie ganz anders urteilt heute die Medizin über die „Ueberflüssigkeit" der Milz und der Schilddrüse, als ehedem! Wird man über die Bedeutungslosigkeit der verkümmerten „Steissdrüse" im Menschen nicht einmal auch anders denken, als heute? Vielleicht wird nach hundert Jahren das ganze Kapitel über die „rudimentären Organe" im Menschen mit ganz anderer Tinte geschrieben werden müssen, als es jetzt unter Darwinisten üblich ist. Wer kann es wissen? Kritische Vorsicht im Urteil, das oft genug nur Vorurteil ist, bildet nicht die schlechteste Maxime für einen unbefangenen Naturforscher. Eine zweite Quelle voreiliger Anklagen auf „Unzweckmässigkeit" scheint mir in der

kritiklosen Verwechselung des idealen Typus mit dem realen Ektypon zu liegen. Der mathematische Typus des Kristalls lässt sich in idealer Reinheit und Exaktheit ebenso wenig in die reale Wirklichkeit übersetzen, wie der reine Würfel, die Pyramide, die Kugel. Und doch haben die Mineralogen in den Kristallen mühelos mathematische Gebilde erkannt, die in den Gesteinen sich leibhaftig verkörpert haben. Die ideale Maschine in den Lehrbüchern unserer technischen Hochschulen arbeitet ohne Reibung und Abnutzung: sie ist unzerstörbar, wie das Dreieck. Allein die wirkliche Maschine hat nur allzuviel mit dem bösen Reibungskoëffizienten zu rechnen, erleidet Kraftverluste und nutzt sich ab. Warum sollte es mit der Weltmaschine anders sein? Soll sie allein ein unvergängliches *perpetuum mobile* darstellen, weil sie von einem allweisen, allmächtigen Techniker stammt? Diese Annahme wäre töricht. Mag zwar eine bessere Welt vorstellbar sein als die gegenwärtige — eine absolut beste würde einen Widerspruch bedeuten. Wie allem Endlichen, so ist auch der vollkommensten Welt ein gewisser Mangel immanent, der sich niemals ausräumen lässt. In der Sprache der Scholastik ist jedwede geschöpfliche Aktualität wesentlich mit Potenzialität vermischt: dieser Schlund des Potenziellen bleibt ewig ungefüllt. Wenn daher die moderne Astronomie aus der zwar langsamen, aber unaufhaltsamen „Energiezerstreuung“ die sichere Prognose auf den endlichen Zusammenbruch der Welt stellt, so folgt die Weltmaschine eben keinem anderen Gesetze, als welches auch jede andere, noch so kunstvoll gebaute Maschine mit dem Schicksal schliesslichen Untergangs bedroht. Weder die Zweckmässigkeit des Weltbaues noch die unendliche Weisheit des Weltbaumeisters erhält durch derartige Betrachtungen den geringsten Stoss. Nur eins bleibt unerschütterlich stehen: Der Zweck und die Zweckmässigkeit existiert. Daraus folgern wir mit Recht: Also existiert auch ein Zwecksetzer: Gott.

Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Scotus.

Von Dr. P. Parthenius Minges O. F. M. in München.

Bekanntlich soll nach Duns Scotus Gottes freier Wille die einzige und letzte Ursache sein für die Güte der Dinge im allgemeinen und für die sittliche Güte unserer Handlungen im besonderen. In meiner Schrift: „Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft" (Wien 1906) Kap. 4—5 habe ich eine stattliche Reihe von Auktoren, Philosophen und Theologen, Katholiken und Protestanten, angeführt, welche mehr oder minder ausdrücklich behaupten, dass nach Scotus selbst in sich Unsittliches, wie Mord und Ehebruch, ohne weiteres gut wäre, wenn Gott es so wollte. Daselbst habe ich aber auch mit sehr vielen Belegstellen dargelegt, was Scotus eigentlich lehrt. Nach ihm kommt nämlich das Sein nur dem wirklich Existierenden zu. Deshalb hat nur das Existierende eigentliches oder reales Sein und damit eigentliche oder reale Güte. Die ausschlaggebende Ursache der Dinge ist aber in letzter Instanz der freie Wille Gottes, da die ideale Güte der Dinge oder die Güte der Dinge in ihrem nur möglichen oder idealen Sein Gott nicht nötigen konnte, diese Dinge zu realisieren, da sonst Gott nicht mehr frei wäre. In dem Sinne, aber auch nur in dem Sinne, ist alles nur gut, weil Gott es so gewollt hat, nicht umgekehrt. In dem 5. Kapitel habe ich speziell über das Naturgesetz gehandelt und gezeigt, dass Scotus sachlich mit Thomas übereinstimmt, nur formell von ihm abweicht. Auch nach Scotus sind die Gebote der zweiten Tafel des Dekaloges mehr als die andern bloss positiven Verordnungen Gottes; sie sind dem Menschen ins Herz geschrieben, für alle Menschen leicht erkennbar, haben für alle Heilsstände Geltung; deshalb kann nur im Notfalle davon dispensiert werden, und zwar nur von Gott allein. Wir lesen sogar, dass das im Dekalog Gebotene oder Verbotene in sich formell gut oder schlecht ist, weshalb es auch geboten oder verboten wurde, und nicht umgekehrt. Aber trotzdem sind die Gebote der zweiten Tafel nicht absolut naturgesetzlich wie die der ersten, weil sie sich nur auf ein endliches Gut beziehen, nicht notwendig aus ihren Begriffen sich ergeben, nicht in allen Fällen für alle denkbaren Weltordnungen Anwendung finden müssen, so dass für den

Menschen die Erreichung seines Endzieles nicht absolut an die Beobachtung derselben geknüpft ist, wie an die der ersten Tafel. Aus diesen Gründen hängt die Geltung der Gebote der zweiten Tafel in letzter Linie von Gottes Willen ab, der in freier Weise unsere jetzige Weltordnung aufstellte, und insofern sind auch sie nur gut, weil Gott es so wollte. In meiner genannten Abhandlung habe ich auch eine Stelle aus Scheeben[1]) zitiert, welche lautet:

„In der Sittenlehre betont Thomas nachdrücklich die Natur der Dinge und die inneren Zwecke der Handlungen als Massstab für den sittlichen Charakter der letzteren, während Scotus mehr auf den freien Willen Gottes rekurriert und daher die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit des Naturgesetzes, besonders bezüglich der *praecepta secundae tabulae*, alteriert."

Daselbst (117) habe ich zugleich verheissen, später ausführlich darzutun, dass Scotus die Sittlichkeit einer Handlung in erster Linie nach Objekt und Zweck beurteilt, gemäss dem, was die rechte Vernunft diktiert. Diesem Versprechen will ich jetzt nachkommen.

Der Kürze halber will ich den lateinischen Text gar nicht oder nur gelegentlich und kurz mit anführen; wohl aber werde ich bei allen Zitaten Band, Seite und Kolonne der neuen Pariser Ausgabe der Werke des Scotus anführen, damit man die betreffenden Stellen leicht nachschlagen und kontrollieren kann.

1. Betrachten wir zuerst einige Quästionen, in welchen Scotus *ex professo* unsere Frage behandelt.

a. Im grösseren Kommentar zu den Sentenzen des Lombardus oder im sogenannten *Opus Oxoniense* (weil zu Oxford verfasst) in l. 2, dist. 40, qu. un. (tom. 13,424 sqq.) wird das Thema erörtert, ob jeder Akt auf grund seines Zweckes gut sei. Zuerst werden nach scholastischem Brauche einige Gründe dafür vorgebracht, dass dies der Fall sei. Dann aber wird als einstweilige Antwort angegeben (n. 1): Das Gegenteil ist wahr; es können, wie Augustin sagt, viele Akte nicht gut sein, obgleich sie wegen eines guten Zweckes geschehen. In n. 2, 424b wird nun zunächst unterschieden zwischen natürlicher und sittlicher Güte eines Aktes. Natürliche Güte ist nicht die transzendentale, welche mit dem Sein zusammenfällt, sondern diejenige, welche als Gegenteil das Schlechte hat. Sie besteht in der Vollkommenheit eines Dinges, die sich zusammensetzt aus all denjenigen Erfordernissen, die dem Dinge selbst und auch unter sich konvenient sind; wenn all diese vorhanden sind, liegt vollkommene Güte vor, und zwar die *perfectio secunda*, gemäss dem Ausspruche des Dionysius: Bonum est ex perfecta et causa integra. Es verhält sich hier wie bei körperlicher Schönheit, die ebenfalls in der Vereinigung von all dem besteht, was dem Körper und unter sich selbst angemessen ist, nämlich Quantität, Farbe und Gestalt. Wenn all diese

[1]) Handbuch der katholischen Dogmatik (1873) I 437 f.

Erfordernisse fehlen, ist die Natur eines Dinges ganz schlecht; wenn aber nur einige fehlen, ist sie nur teilweise schlecht, wie dies in ähnlicher Weise bei der körperlichen Schönheit der Fall ist. Ein Akt soll ja von Natur aus seiner *causa efficiens*, seinem Objekte und Zweck wie auch seiner Form entsprechen. Wenn ihm all dasjenige zukommt oder wenn er all das hat, was ihm konvenient ist, ihn seinem natürlichen Sein nach vervollkommnen kann und soll, dann ist er natürlich gut. — Ebenso sind mehrere Bedingungen erforderlich, wenn der Akt sittlich gut sein soll (n. 3, 426 sq.). Die Güte eines sittlichen Aktes liegt in der Vereinigung von all dem, was dem Akte konvenient ist gemäss dem Ausspruch der rechten Vernunft. Diese diktiert, aber, dass dem Akte zukomme ein bestimmtes Objekt, eine bestimmte Art und Weise und bestimmte andere Umstände. Darum kann die vollständige Güte (*completa bonitas*) des Aktes nicht im Zweck allein beruhen. Die erste Bedingung ist vielmehr, dass er auch der *causa efficiens* gemäss, d. h. frei ist, da ja nur ein aus freiem Willen gesetzter Akt Lob oder Tadel verdient. Die zweite Bedingung liegt auf seiten des Objektes. Wie die Gattung sich indifferent verhält gegenüber vielen Differenzen, so ist auch der seiner Gattung (d. h. seinem Objekte) nach gute Akt indifferent gegenüber mannigfacher weiterer Güte, die in den speziellen Umständen liegt. Der erste Umstand ist allerdings der des Zweckes. Der Zweck allein genügt aber nicht ohne die andern Umstände, ohne den Umstand der Form, d. h. der richtigen Art und Weise, und ohne die mehr äusserlichen Umstände des Wann und Wo usw. Ebenso wird (n. 4, 427) bei Beantwortung der zu Beginn der Quaestion gemachten Einwände wiederholt erklärt, dass der Zweck zwar als prinzipale Bedingung zur sittlichen Güte des Aktes gehört, jedoch für sich allein nicht hinreichend ist, dass zur vollen Güte vielmehr all diejenigen Vollkommenheiten gehören, die dem Akte konvenient sind. Erst dann, wenn der Akt die komplette sittliche Vollkommenheit hat, kann er als übernatürliches Verdienst gelten, sofern er noch aus übernatürlicher Liebe gesetzt wird.

b. Genau das nämliche lesen wir in der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar, in den zu Paris geschriebenen sogenannten *Reportata Parisiensia*, lib. 2, dist. 40, qu. un. (tom. 23, 209 sq.). Daselbst (n. 3—4, 210) wird ebenfalls als Beispiel die körperliche Schönheit angeführt; dann werden wiederholt die Erfordernisse zur sittlichen Güte eines Aktes aufgezählt, wenn auch in verschiedener Ordnung: Die sittliche Güte eines Aktes ist komplett, wenn der Akt nach allen Umständen der rechten Vernunft entspricht. Die erste Güte der Umstände besteht in der Güte des Zweckes, die zweite in der Art und Weise, wie der Handelnde verfährt; diese Art und Weise muss dem Handelnden angemessen sein; was einem weniger Vornehmen ansteht, geziemt noch nicht einem Vornehmeren. Die dritte Güte liegt im Objekt, ist die Güte

der Gattung nach, an die sich dann die Güte aus dem Umstand des Zweckes anschliesst. Die vierte Güte besteht in der Art und Weise des Aktes, ist aber nur dann vollständig, wenn alle Umstände vorhanden sind. Der gute Endzweck macht nur als prinzipaler Umstand die Handlung gut, nicht aber als totale Ursache, genügt deshalb nicht zur Güte des Aktes. Ein guter Akt besteht vielmehr aus der Güte vieler Ursachen oder *ex causa integra*. Verlangt ist, dass der Akt vom freien Willen ausgeht, ein gebührendes Objekt hat, dann den gebührenden Zweck, die gebührende Art und Weise und alle weiteren erforderlichen Umstände. Mit diesen Worten schliesst die Quaestion.

c. Das gleiche findet sich in *Ox.* l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 2 sqq. (tom. 10, 55 sq.) bei Erörterung der Frage, ob der sittliche Habitus oder die Tugend irgendwie aktives Prinzip für die Güte eines Aktes sei. Hier interessieren uns zunächst nur folgende Sätze: Die sittliche Güte eines Aktes drückt nur eine Relation aus, d. h. sie besagt, dass der Akt die gehörigen Umstände habe. Dies ist aber nicht etwas im Akte liegendes Absolutes, sondern nur das gebührende Verhältnis des Aktes zu all dem, welchem er entsprechen muss. Tugend besteht nur in der Beziehung oder Konformität zur Klugheit, ist ein von der rechten Vernunft determinierter Habitus (n. 2, 55a). Es verhält sich hier wie mit körperlicher Schönheit (n. 3, 55). Auch diese ist nämlich keine absolute Qualität des schönen Körpers, sondern nur Vereinigung von all dem, was einem bestimmten Körper konvenient ist, wie Grösse, Figur und Farbe; sie besteht in der Verbindung aller dieser Verhältnisse sowohl mit dem Körper als auch unter sich selbst. So ist auch sittliche Güte gleichsam ein Schmuck des Aktes, welcher in sich vereinigt die gehörige Proportion unter all dem, was zum Akte mitwirken soll; sie ist nämlich das richtige Verhältnis zwischen Potenz, Objekt, Zeit, Endzweck, Ort, Art und Weise, und zwar speziell derart, dass all diese Erfordernisse dem Akt so zukommen, wie sie ihm nach der rechten Vernunft zukommen müssen. Ist der Akt in all dieser Hinsicht der rechten Vernunft konvenient, so ist er gut; wenn nicht, so ist er nicht gut, obwohl die andern Bedingungen vorhanden sind; mag der Akt nach Objekt beschaffen sein, wie er will, so ist er doch nicht gut, wenn er nicht der rechten Vernunft entspricht, und zwar derjenigen Vernunft, die betreffs aller gebührenden Umstände voll und ganz ein richtiges Urteil fällt. Der Akt muss (n. 4, 56a), um sittlich gut zu sein, dem vollen Diktamen der Klugheit konvenient sein, muss konform sein der rechten Vernunft. Wenn deshalb jemand aus irrigem Gewissen sich Abbruch tut und so sich den Habitus der Abtötung erwirbt, hat er doch noch keine Tugend der Abtötung, so lange seine Abtötung nicht der rechten Vernunft entspricht. Der Habitus muss eben, um tugendhaft zu sein, seiner Natur nach der Klugheit konform sein, da er sonst keine Tugend

ist usw. (n. 5, 56 l). Sittliche Güte besteht somit in der Integrität aller Bedingungen und Umstände, die, wie die rechte Vernunft diktiert, dem Akte zukommen müssen; deshalb muss dem Akte das vollständige Diktamen der rechten Vernunft vorhergehen, wie das Mass dem Gemessenen usw. (n. 12, 67a).

d. Scotus geht sogar soweit, dass er in einer eigenen Quaestion erörtert, der menschliche Wille sei noch nicht ohne weiteres dadurch sittlich gut, dass er sich dem göttlichen Willen konformiert.[1]) Er erklärt hier (n. 2, 780): Nach Dionysius rührt das Gute her *ex causa integra*, und nach Aristoteles müssen bei jedem sittlichen Akte alle Umstände zusammenwirken, wenn er gut sein soll; es genügt der Mangel eines einzigen, und zwar eines jeden beliebigen Umstandes dazu, dass der Akt sittlich schlecht ist. Wenn deshalb der geschaffene Wille auch bezüglich der Substanz eines Aktes dem göttlichen Willen konform ist, muss er doch noch nicht notwendig gut sein, da es ja vorkommen kann, dass nicht alle Umstände diesem Akte entsprechen. Die Umstände müssen zudem auch den Verhältnissen der einzelnen Menschen angemessen sein, sind somit von Fall zu Fall verschieden je nach der Verschiedenheit der einzelnen Menschen und ihres Wollens. Somit hängt die Güte des Willens nicht von der Güte des Aktes und Objektes allein ab, sondern auch von allen andern Umständen, ganz besonders aber vom Endzweck. — Ebenso in der Parallelstelle in *Report.* l. 1, dist. ult. qu. un. (tom. 22, 512): Daraus, dass der geschaffene Wille dem göttlichen Willen konform ist in bezug auf das Gewollte, folgt noch nicht, dass derselbe recht ist. Allerdings ist das von Gott Gewollte *eo ipso* recht und gut, weil der göttliche Wille die Ursache des Guten ist, ja weil Gott eben deshalb etwas uns zu wollen befiehlt, weil es gut ist. Damit aber auch unser Wille recht ist, ist verlangt, dass das Objekt mit allen Umständen gut ist. Wenn man aber den göttlichen Willen als Regel für unser Wollen auffasst, dann ist es freilich wahr, dass unser Wille recht ist, sofern er sich dem göttlichen Willen konformiert oder ihm nachkommt, ihn nachahmt.

e. Diese in den zitierten Quästionen enthaltenen Gedanken trägt Scotus gelegentlich noch an sehr vielen andern Stellen vor. Es sollen nur einige wenige kurz erwähnt werden. Bei der Untersuchung, ob der Teufel noch einen guten Willensakt setzen kann, heisst es:[2]) Abgesehen von der natürlichen Güte des Wollens, die ihm (dem Wollen) zukommt, sofern es ein positives Sein ist, und die auch jedem positiven Sein mehr oder minder innewohnt je nach dem Grade des Seins, gibt es noch eine dreifache sittliche Güte, die zugleich eine be-

[1]) *Ox.* l. 1, dist. ult. qu. un. (tom. 10, 779 sq.).
[2]) *Ox.* l. 2, dist. 7, qu. un. n. 11 (tom. 12, 386 sq).

stimmte Ordnung einhält. Die erste ist die Güte der Gattung, die zweite ist die tugendhafte Güte oder die Güte auf Grund der Umstände, die dritte ist die übernatürliche. Die erste Güte kommt dem Wollen dadurch zu, dass es auf ein dem Willensakte konvenientes Objekt geht, und zwar nach dem Diktamen der rechten Vernunft. Diese Güte ist dem Willensakte so natürlich konvenient, wie die Sonne dem Sehen. Sie ist die erste sittliche Güte und kann deshalb Güte auf Grund der Gattung heissen, weil sie gleichsam die Materie ist für jede weitere sittliche Güte des Wollens und durch die zweite sittliche Güte gleichsam wie durch die Form näher bestimmt wird. Die zweite Güte kommt nämlich dem Wollen insofern zu, als es vom Willen gesetzt wird und zwar mit allen Umständen, die ihm, wie die rechte Vernunft diktiert, gebühren. Wie Dionysius schreibt, besteht nämlich das Gute *ex causa integra*. Dieser dreifachen Güte steht eine dreifache Schlechtigkeit oder Bosheit gegenüber, welche dem Willensakte die ihm zukommensollende dreifache Güte benimmt u. s. w. (n. 12, p. 387 sq). — Auch bei Erörterung der Frage, ob der äussere Akt dem inneren Akt weitere Güte oder Schlechtigkeit verleiht, macht Scotus die Unterscheidung von der Güte des Aktes auf Grund der Gattung oder des Objektes, und der Güte auf Grund der Umstände, welche die erstere Güte näher determiniert oder spezificiert. Der erste und wichtigste Umstand ist der des Zweckes, dann folgt der der Art und Weise, der letzte von allen ist der des Ortes. Zum sittlich vollkommenen Akte gehört somit ein Mehrfaches oder die Integrität von all dem, was die rechte Vernunft vorschreibt, wie dies auch Dionysius verlangt.[1]) — Ebenso lesen wir in der Abhandlung, inwiefern die Sünde ihren Sitz in Gedanken, Worten und Werken hat: Die richtige Erkenntnis hält dafür, dass alle menschlichen Akte mit den gehörigen Umständen versehen sein müssen und dadurch recht werden; durch Mangel eines dieser Umstände werden die Akte sündhaft.[2]) — Auch sonst lehrt Scotus noch öfters, dass Objekt und Umstände des Aktes Einfluss auf dessen sittlichen oder unsittlichen Charakter haben. Sonst gäbe es ja auch gar keine indifferenten Handlungen.[3]) — Aus diesem Grunde gehören auch die Gebote der zweiten Tafel nicht strenge zum Naturgesetz, und Gott kann deshalb davon dispensieren. Obgleich Gott dem Abraham die Opferung seines Sohnes befahl, blieben doch Objekt und Umstände des Opfers dieselben, wie sie bei der Tötung eines Menschen vorhanden sind. Könnte nun, wie der hl. Thomas meint, Gott von den Geboten der zweiten Tafel nicht dispensieren, weil dieselben ebenso naturrechtlich sind wie die der ersten Tafel, so hat Gott dem

[1]) *Quodlibet.* qu. 18, n. 6 (tom. 26, 236 sq.).

[2]) *Ox.* l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 16 et 18 (tom. 13, 472a, 475b); ebenso *Report.* l. c. n. 19 (tom. 23, 224b).

[3]) Vgl. *Ox.* l. 2. dist. 41, qu. un. (tom. 13, 434 sqq.)

Abraham etwas in sich Schlechtes und Unsittliches befohlen. Das Gebieten und Verbieten einer Handlung ändert an sich nicht ihren objektiven Charakter.[1]) — Das Objekt des Aktes betont Scotus auch, wenn er schreibt, es gebe nur einen Akt, der rein aus seiner Gattung oder bloss auf Grund seines Objektes immer und überall vollkommen gut sei, so dass er durch keine Umstände schlecht werden kann, nämlich Gott lieben, wie es auch nur einen Akt gibt, der aus sich selbst und absolut schlecht ist, so dass er unter keinen Umständen gut werden kann, nämlich Gott hassen.[2]) — Weitere Stellen übergehen wir.

f. Wie bereits wiederholt gesehen wurde, nimmt unter den Umständen eines Aktes der Zweck den ersten Rang ein. Dies erklärt Scotus gelegentlich an noch vielen anderen Stellen. So schreibt er z. B. mehrmals, dass unter den zur Reue notwendigen Erfordernissen und Umständen der Endzweck der wichtigste ist, da die Reue aus Liebe zu Gott hervorgehen müsse.[3]) — Aber trotzdem genügt der Zweck für sich allein nicht zur Sittlichkeit oder Güte eines Aktes; dazu sind auch ein entsprechendes gutes Objekt und die gehörigen Umstände gefordert; ein in sich schlechter Akt wird nicht dadurch gut, dass er von Gott befohlen wird, sofern Gott ein solches Gebot überhaupt erlassen könnte.[4])

2. Schon daraus ergibt sich, dass nach Scotus der Zweck nicht die Mittel heiligt, und doch wird ihm in neuester Zeit ein solcher Vorwurf gemacht.

a. Reinhold Seeberg[5]) bespricht die Sittenlehre und Kasuistik des Scotus und bemerkt dabei:

„So hat Duns in der Moral die Grundsätze des „Probabilismus" und „Intentionalismus" bereits mit Virtuosität gehandhabt."

1⁰. Indes in den von Seeberg erwähnten Moralkasus huldigt Scotus weder dem „Intentionalismus" noch dem „Probabilismus". Der erste Fall lautet: Eine Frau, welche im Ehebruch einen Sohn erzeugte und dadurch Ursache wird, dass ihr anderer rechtmässiger Sohn nicht das volle Vermögen seines Vaters erbt, ist nicht gehalten, ihr Verbrechen ihrem Manne oder ihrem illegitimen Sohne zu offenbaren, damit der legitime Sohn die volle Erbschaft erlangen könne. Es ist nämlich sehr wahrscheinlich, dass ihr von seiten ihres Mannes die grössten Gefahren für Leib und Leben bevorstehen; ebenso ist es sehr wahrscheinlich, dass der illegitime

[1]) *Ox.* l. 3, dist. 37, qu. un. n. 3 (tom. 15, 785b.)

[2]) *Ox.* l. 4, dist. 26, qu. un. n. 4 (tom. 19, 148b) — *Report.* l. 4, dist. 28, qu. un. n. 6 (tom. 24, 377b).

[3]) Vgl. *Ox.* l. 4, dist. 14, qu. 1, n. 19; qu. 2, n. 14—15 (tom. 18, 42b, 74 sqq.); dist. 20, qu. un. n. 5—7 (tom. 18. 684 sq.). — *Report.* l. 4, dist. 20, qu. un. n. 5 (tom. 24, 311b).

[4]) *Report.* l. 4, dist. 28, qu. un. n. 5—8 (tom. 24, 376 sqq.); cfr. *Ox.* l. 4, dist. 26, qu. un. n. 3—6 (tom. 19, 147 sqq.)

[5]) Die Theologie des Johannes Duns Scotus. (Leipzig 1900). 560 f.

Sohn seiner Mutter keinen Glauben schenken und nicht auf seinen Erbteil verzichten wird, weshalb die Frau durch ihre Enthüllung dem rechtmässigen Sohn keinen Nutzen bringen, wohl aber sich selbst dem grössten Unheil aussetzen würde. Hier ist doch nicht gelehrt, dass der Zweck die Mittel heiligt. Es heisst zudem ausdrücklich noch: Die Frau muss sich alle Mühe geben, dass der wahre Erbe nicht beschädigt wird; sie soll, ohne sich selbst zu verraten, ihren illegitimen Sohn veranlassen, ins Kloster zu gehen oder doch wenigstens Kleriker zu werden und dann zu Gunsten seines legitimen Bruders auf das Erbe zu verzichten. Ebenso ist hier vom eigentlichen Probabilismus gar nicht die Rede; es wird nur gesagt, es sei sehr wahrscheinlich, dass sich die Frau der grössten Gefahr aussetzt, wenn sie ihre eigene Schande aufdeckt.[1])

2⁰. „Intentionalismus" liegt auch nicht vor in dem weiteren von Seeberg aus Scotus (l. c. n. 40, 354a) angeführten Beispiel: Wenn ich die durch meinen Acker gehenden und den Brunnen meines Nachbars speisenden Wasseradern abschneide, so bin ich zur Restitution des dem Nachbar erwachsenden Schadens nur dann verpflichtet, wenn ich denselben beschädigen wollte, nicht aber dann, wenn ich dabei meinen eigenen Vorteil im Auge hatte, etwa weil ich auf meinem Grundstück ein Gebäude aufführen und deshalb den feuchten Boden trocken legen will. Scotus fügt zur Begründung sogar noch hinzu: Der Mensch hat das Recht, sich einen Vorteil zu verschaffen *servatis circumstantiis justis et honestis.*

3⁰. Aehnlich verhält es sich mit dem dritten Fall, bei dessen Erwähnung Seeberg ausruft:

„Hier heiligt also der Zweck das Mittel, und eine *reservatio mentalis* hilft aus aller Not des Leibes und der Seele."

Ein Mönch, der nach seinem Gelübde von den ihm zum Lebensunterhalt angebotenen Sachen nur das Gebrauchsrecht, aber nicht das Eigentumsrecht beanspruchen darf, kann im Falle der äussersten Not eine ihm angebotene Sache annehmen, selbst wenn der Schenker die Bedingung stellt, dass er sie als Eigentum annehme. Der Mönch kann ja bei sich denken: Ich lasse die für mich unerlaubte und unsittliche Bedingung beiseite, behalte nur den mir erlaubten Gebrauch bei und dadurch betrüge ich den Geber nicht, denn im Falle der äussersten Not gehört die Sache bezüglich des Gebrauches mir wie auch ihm. Hier handelt es sich doch eigentlich gar nicht um die Annahme von etwas in sich selbst Unerlaubtem. Der Geber ist ja rechtmässiger Herr der Sache, weshalb der Mönch dieselbe an sich ruhig annehmen kann. Zudem ist der Fall der äussersten Not vorausgesetzt, und es wird ausdrücklich erklärt, dass der Mönch von der ihm erlaubten Bedingung nur deshalb absieht, weil ihm im Falle dieser Not das Gebrauchsrecht ohnehin von

[1]) *Ox.* l. 4, dist. 15, qu. 2, n. 38 sq. (tom. 18, 350 sq.)

selbst zusteht. Wie immer dem sein mag, jedenfalls ist die vorliegende Mentalrestriktion an sich eine ziemlich harmlose und ausserdem keine alltägliche. Uebrigens ist es fraglich, ob die Schrift: „*De perfectione statuum*“, in welcher sich (n. 50, tom. 26, 534a) die genannte Erörterung findet, wirklich von Scotus herstammt; schon Wadding äusserte Bedenken über die Echtheit derselben.[1])

b. Sicher ist, dass Scotus in dem ganz gewiss echten grösseren Sentenzenkommentar, und zwar gerade in der von Seeberg angeführten Quästion, ja sogar auch in der von demselben zitierten Nummer 36, schreibt: Es ist nicht erlaubt, sein Leben durch ungerechte Mittel zu erhalten; deshalb darf der zum Tode verurteilte Räuber nicht den Henker ermorden, um sich selbst zu retten.[2]) Auf gleiche Weise muss man eher die ewige Verdammung eines anderen geschehen lassen als zu seiner Rettung eine schwere Sünde begehen; lieber soll man ein Kind ohne Taufe sterben lassen, als bei der Taufe desselben zur Simonie mitwirken, da man nicht Böses tun darf, damit daraus Gutes erfolge.[3]) — Ebenso ist gewiss, dass Scotus betreffs Zulässigkeit von Lüge, Verstellung u. s. w. durchaus keinen laxen Anschauungen huldigt. Wenn auch Kriegslist erlaubt ist, so ist doch jede eigentliche Lüge und Treulosigkeit im Kriege verwerflich und zwar auch im Kriege eines jeden beliebigen Christen gegen Ungläubige; es sind nur Kautelen zulässig, die an sich nicht der Wahrheit widersprechen und keine Lüge enthalten. Auch Judith hat wohl schwer gefehlt, als sie sich schmückte und sich stellte, als ob sie mit Holofernes sündigen wollte, obwohl dies in der Schrift berichtet und in der Kirche als lobwürdig erzählt wird. Aehnlich verhält es sich mit Jakob, Rachel, Jehu u. s. w.[4]) Auf weitere Fälle einzugehen, ist hier nicht der Platz. Das Gesagte genügt vollauf zum Beweise, dass nach Scotus der Zweck die Mittel nicht heiligt.

3. Oben haben wir auch bereits mehrfach gefunden, dass die Akte den Anforderungen der rechten Vernunft oder der Klugheit entsprechen müssen, wenn sie sittlich gut sein wollen. Es könnten noch leicht mehr als hundert weitere Stellen dafür angeführt werden, dass die einzelnen Handlungen der richtigen Einsicht konform sein müssen bezw. dass das sittlich Gute oder Erlaubte faktisch derselben angemessen ist, mit ihr übereinstimmt u. s. w. Als stereotype Formeln finden wir gar oft die Wendungen: *ratio dictat*, *recta ratio dictat*, *consonum rectae rationi*, *secundum dictamen rectae rationis*, *rationabile est*, *justum est etc.*

---

[1]) Vergleiche die Zensur in tom. 26, 499 sq.

[2]) *Ox.* l. 4, dist. 15, qu. 2, n. 36 (tom. 18, 346a).

[3]) *Ox.* l. 4, dist. 5, qu. 2, n. 7 (tom. 16, 517a); cfr. *Report.* l. 3, dist. 29. qu. un. n. 2 (tom. 23, 493a).

[4]) *Ox.* l. 3, dist. 38, qu. un. n. 12—17 (tom. 15, 955 sqq.)

Ich unterlasse es, noch weitere Stellen anzuführen, weil die im vorstehenden erwähnten vollständig hinreichend sind. Wie wir auch bereits zur Genüge gesehen haben, rekurriert dabei Scotus gar nicht auf den Willen Gottes, sagt nicht, dass die sittlichen Akte und Tugenden nur deshalb gut sind, weil Gott es so will und sie als solche ansieht. Es wird vielmehr stets ausdrücklich betont, dass diese Akte bezw. Tugenden nach Objekt, Umständen und Zweck die erforderlichen Bedingungen haben müssen und zwar nach dem Ausspruche der Klugheit oder rechten Einsicht. Allerdings bemerkt Scotus manchmal, dass in bestimmten Fällen kein Naturgesetz im strengsten Sinne des Wortes vorliegt, sondern eine positive Verordnung Gottes, z. B. betreffs Einsetzung, Zweck, Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, dann auch bezüglich Notwendigkeit, Art und Weise der Busse über die begangenen Sünden. Aber auch hierbei erklärt er, dass diese Bestimmungen bezw. die erteilten Dispensen vernunftgemäss, angemessen u. s. w. sind.[1]) — Bezüglich der Wichtigkeit und Notwendigkeit der Tugend der Klugheit im allgmeinen habe ich schon in meiner Abhandlung: „Ist Duns Scotus Indeterminist?“ (Thesis II, S. 24 ff.) viele Zitate vorgelegt; ebenso dafür, dass der Habitus im sittlichen Wirken noch keine wahre Tugend ist, wenn er nicht der Klugheit oder dem Auspruche der richtigen Einsicht konform ist. Es möge genügen, darauf hinzuweisen, obwohl sehr leicht noch viele weitere Belege vorgebracht werden könnten.

4. Bezüglich der Tugend im allgemeinen sei nur noch kurz bemerkt, dass Scotus gegenüber dem heiligen Thomas festhält, die sittlichen Tugenden können auch dann wahre und vollkommene Tugenden sein, wenn sie von den eingegossenen theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und speziell der der Liebe nicht informiert sind.[2]) — Obwohl also, wie auch Scotus lehrt, nach Gottes Willen die sittlichen Tugenden für sich allein nicht genügend sind, um das von Gott dem Menschen faktisch gesetzte Endziel, nämlich die himmlische Glückseligkeit, zu erlangen, sind sie doch bereits für sich allein oder an sich wahre und volle Tugenden. In keiner Weise wird dabei angedeutet, dass sie dies nur deshalb sind, weil Gott es so will, sie als solche akzeptiert oder gelten lässt.

---

[1]) Betreffs der Ehe vgl. *Ox.* l. 4, dist. 26, n. 3–20 (tom. 19, 147 sqq.); dist. 31, n. 8 (tom. 19, 306); dist. 33, qu. 1, n. 5–8 (tom. 19, 363 sq.); bezüglich der Busse *Ox.* l. 4. dist. 14, qu. 2, n. 2–5 (tom. 18, 49 sqq.); qu. 3, n. 2–7 (tom. 18, 124 sqq.).

[2]) *Ox.* l. 3, dist. 36, qu. un. n. 25 (tom. 15, 684) — S. Thomas, *S. th.* I, II, qu. 65, art. 2.

Rezensionen und Referate.

Institutiones philosophicae. Auctore C. Willems, S. Theol. et Phil. Doctore, Phil. in Sem. Trevirensi Professore. **Vol. I.: Logica, Critica, Ontologica.** Treveris, Ex officina ad S. Paulinum. 1906. XXVII, 578 p. ℳ 7.

Wenn Günther (in „Natur und Offenbarung", besonders im Februar- und Märzheft 1906) im Rechte ist, wird die Abfassung eines Lehrbuches der Philosophie auf scholastischer Grundlage nachgerade zu einem Frevel an der Wissenschaft, zumal wenn dessen Inhalt in das unbeholfene, den jetzt so virtuos gehandhabten psychologischen Analysen widerstrebende Latein gekleidet wird, und das nicht etwa, weil wir schon genug scholastische Philosophiekompendien besässen — wer wollte diesem Grunde die Berechtigung absprechen? —, sondern weil die scholastische Philosophie unserem fortgeschrittenen Denken nun einmal nicht mehr konveniere. Auch in anderen katholischen Zeitschriften und Revuen sind in letzter Zeit ähnliche Stimmen laut geworden. Im Februarheft 1906 der genannten Zeitschrift fasst G. seine diesbezüglichen Anschauungen in folgende Thesen:

„1. Der Geist der Scholastik ist ein Geist der Unselbständigkeit" (98). „2. Der Geist der Scholastik ist ein Geist der Abneigung gegen die Erfahrung" (101). „3. Der Geist der Scholastik ist ein Geist der Aeusserlichkeit und der Abstraktion" . . . Dieser „äusserlich-abstrakte Geist der Scholastik drückt sich naturgemäss aus a) in der unpsychologisch-spekulativen Methode, b) in dem Formalismus" (106) . . . „ich finde den Formalismus α) in dem Gebrauch der lateinischen Sprache, β) in dem Uebermass der Definitionen, Distinktionen und der Sucht zu schematisieren" (107) . . .

„Die vorstehenden Betrachtungen wurden, wie ich schon wiederholt betont habe, vom Standpunkte der heutigen Zeit gegeben, um dadurch zu zeigen, wie wenig die Scholastik in unsere moderne Zeit hineinpasst. Vom Standpunkte der damaligen Zeit sind die genannten drei Eigenschaften im allgemeinen zu verstehen und zu entschuldigen" (112). Für ihre Zeit war speziell „die Philosophie des Thomas umfassend, relativ modern und freimütig" (112).

Trotzdem hat Willems den Frevel gewagt und ein lateinisch geschriebenes Lehrbuch der Philosophie auf scholastischer Grundlage herausgegeben. Es bestimmte ihn hierzu, wie er im Vorwort (X sqq.) unterrichtet, die Erwägung, dass eine Philosophie, die von so vielen geistig

und sittlich hervorragenden Männern aller Zeiten gelehrt worden ist, die sich in den Stürmen vieler Jahrhunderte ruhmvoll behauptet hat, die wie keine andere auf der Erfahrung sich aufbaut und der Ueberzeugung des Menschengeschlechtes entspricht, die in sich einen Bau von solcher Harmonie, Einheitlichkeit und Festigkeit darstellt, die der natürlichen und geoffenbarten Religion von ehedem bis heute so unschätzbare Dienste geleistet hat, und als die beste Vorbereitung für die in vielen Seminarien und Klöstern lateinisch vorgetragene Theologie gelten muss, den unleugbaren Nachweis ihrer Existenzberechtigung erbracht habe. Dazu kommt für ihn die Rücksicht auf die immer wieder ausgesprochene Empfehlung der Scholastik durch die berufensten kirchlichen Organe, besonders durch Leo XIII. in seiner Enzyklika „*Aeterni Patris*" (wobei noch hätte erwähnt werden können der Satz des Syllabus: „Methodus et principia, quibus antiqui Doctores Scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt" (Denzinger n. 1560) und der ähnlich lautende Passus im Schreiben Pius' IX. an den Erzbischof von München-Freising vom 21. Dezember 1863 (Denzinger n. 1532), die beide indirekt zu Gunsten auch der scholastischen Philosophie zitiert werden können).

Die lateinische Sprache aber wählte der Verfasser aus folgenden Gründen (V sqq.): Die lateinische Sprache ist auch heute noch bei allen christlichen Völkern das Fundament der höheren Studien; durch sie wird die Verbindung mit der Vergangenheit unterhalten, mit den Vätern und Scholastikern, ja mit der gesamten kirchlichen und weltlichen Wissenschaft bis zum 18. Jahrhundert, mit Baco, Cartesius, Spinoza, Leibniz, Copernicus, Newton, Keppler, W. Harwey, Linné, Gauss u. a., Katholiken wie Protestanten; kaum eine andere Sprache ist für die Darstellung der Philosophie so geschaffen, wie auch kaum eine andere sich zu der vom internationalen Kongress für Philosophie zu Paris (1900) ersehnten internationalen Gelehrtensprache eignen würde, als die lateinische, selbst für die nichtphilosophischen Disziplinen, wie Copernikus, Newton, Euler, Gauss usw., durch die Tat erwiesen haben. Für Spezialfragen freilich, schränkt der Verf. ein, namentlich, wenn sie weiteren Kreisen nutzbar gemacht werden sollen, und selbst im Unterricht bei historischen und experimental-psychologischen Partien wird man mit grösserem Nutzen sich der Landessprache bedienen, doch bleibe auch hier der Nutzen einer lateinisch geschriebenen systematischen Vorlage bestehen.

Die Frage, ob die scholastische Philosophie auch für die heutige Zeit noch Lebenskraft besitze, wird durch diese Gründe und Gegengründe nicht gelöst, Günther und Willems haben dies auch kaum gewollt. In dieser oft und jetzt wieder aufs neue mit so grosser Lebhaftigkeit, Schärfe und Verallgemeinerung geführten Kontroverse wird man m. E. überhaupt so lange nicht zu einem

Ziele kommen, als man sich nicht dazu versteht, auszugehen von klaren, festumschriebenen Erkenntnissen über das, was denn eigentlich die Scholastik und die scholastische Methode sei. Vor allem wird man sich darüber klar werden müssen, wer als Scholastiker zu gelten habe. Hier aber wird man sich frei machen müssen von jener Engherzigkeit, die selbst einem Kenner der Scholastik wie de Wulf in seiner *Histoire de la phil. médiév. 1900* anhaftet. Auf Grund dieses Studiums wird man gewiss zu der Ueberzeugung kommen, dass die philosophischen und methodologischen Prinzipien und Lehrsätze, die von allen Scholastikern anerkannt werden und die darum das Gebäude der Scholastik bilden, einesteils gering an Zahl sind (etwa folgende: Die Möglichkeit der Metaphysik, d. h. der Erkenntnis allgemein gültiger Wahrheiten und des Uebersinnlichen, die Objektivität der Kategorien Kausalität und Substanz; die Zusammensetzung der menschlichen Natur aus zwei Prinzipien, aus Stoff und einer geistigen, freien Seele, ferner die Existenz der Aussenwelt und die damit zusammenhängende Objektivität unserer Sinneswahrnehmungen und Verstandeserkenntnisse unter den genau fixierten Vorbedingungen, und einiges mehr), anderenteils aber solche sind, die zwischen der Scholastik auf der einen Seite und dem Lockeschen Empirismus, Humeschen Skeptizismus, Kantschen Subjektivismus und Millschen Positivismus auf der anderen Seite einen direkten Gegensatz begründen; man wird einsehen, dass, wer diese Scholastik abweist, nichts geringeres tut, als der Vernunft die Fähigkeit abzusprechen, die ersten, notwendigsten und fundamentalsten, allgemein gültigen Wahrheiten zu erkennen. Von dieser Behauptung zu der weiteren, die Geistesgeschichte der Menschheit sei bis jetzt nur ein irrendes Suchen nach der Wahrheit, eine vom blinden Zufall geleitete Entwicklung zu einem chimärischen Ziel, um es auf immer zu bleiben, ist nur ein Schritt. Dass viele Gegner der Scholastik mit solchen Theorien nichts zu schaffen haben wollen, ist die gute Seite der Inkonsequenz. Ich finde aber, dass Günther auch nicht auf Grund seiner (aus Wundt herübergenommenen) Theorie der ontogenetischen bezw. phyllogenetischen Entwicklung der Menschheitsseele das logische Recht hat, diese Scholastik abzuweisen, denn nur wer sich auf den Boden des Skeptizismus, Positivismus und Subjektivismus stellt, besitzt ein solches logisches Recht, G. aber will auf diesem Boden durchaus als Fremdling gelten, denn er spricht (a. a. O. 95) ausdrücklich von Wahrheiten, zu denen die Menschheitsseele selbst schon in ihrer Jugend sich durchgerungen hat. Auch die von G. im Märzheft 1906 der „Natur und Offenbarung", wenn sie vernünftig verstanden wird, mit Recht geltend gemachte Relativität unserer Erkenntnis (174 ff.) berechtigt noch nicht zum Verdikt über die Scholastik. Die methodologischen Prinzipien aber, die „eine wissenschaftliche Philosophie heute" bekennen und befolgen muss (170), Freiheit, Voraussetzungslosigkeit und Empirie, d. h. „1. die Philosophie muss von der Wirklichkeit ausgehen" (170) . . . „2. die Philosophie muss voraussetzungslos sein, d. h. sie darf sich nicht auf äusseren bewussten Einfluss hin Resultate setzen, und sie dann mit ihren Mitteln zu beweisen suchen" (171), ferner sie muss „die breitesten Grundlagen in der Erfahrung und den engsten Anschluss an die Erfahrungswissenschaften" (172) suchen, müssen nicht bloss der Philosophie heute eignen, sondern sind Richtlinien für die Philosophie aller Zeiten, sind aber auch von der Scholastik einst und jetzt, ja selbst von den strengsten

Scholastikern, den Thomisten, gefordert worden. Geht nicht die Scholastik immer wieder von der Erfahrung aus, und fordert sie nicht für die Philosophie eine gesunde Voraussetzungslosigkeit? „Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu" und „tantum valent auctoritates, quantum valent rationes", sind männiglich bekannte und geübte Axiome der Scholastik. Dass ihr Erfahrungsmaterial so unzulänglich und vielfach falsch war, beeinträchtigt zwar die Richtigkeit vieler philosophischen Aufstellungen im einzelnen, auf keinen Fall aber die Richtigkeit der oben skizzierten Wahrheiten des Systemes als solchen, zu dessen Aufbau die vorhandenen richtigen Naturkenntnisse vollständig genügten.

Nun ist freilich nicht zu leugnen, dass manche Scholastiker ältester, neuerer und neuester Zeit besonders die erwähnten methodologischen Grundsätze nicht beachtet haben. Das ist aber ein Fehler der menschlichen Beschränktheit, der auch den Gegnern der Scholastik oft genug zugestossen ist. Unbeschadet der Prinzipien und des Systems kann (und muss) die Scholastik auch der neuen Naturwissenschaft sich anpassen und deren gesicherte Resultate sich lebensvoll eingliedern, auch muss der Geschichte der Philosophie, muss der Erkenntnistheorie ein breiterer Raum angewiesen werden als je zuvor: das fordert das historische Milieu. Aber sind diese Dinge denn nicht auch schon von vielen scholastichen Philosophen angestrebt worden? Nur einer sei für mehrere genannt: Gutberlet.

Wer den vorliegenden Band durchliest, wird auch dem Verfasser nicht das Zeugnis versagen, dass er ehrlich in diesem Sinne gearbeitet hat. Ich will kein übergrosses Gewicht legen auf die Klarheit und Schärfe der Begriffe, Definitionen und Distinktionen, auf die streng logische Beweisführung usw., so anerkennenswert das ist, so ist es doch noch kein „Vorzug" gegenüber unseren anderen guten lateinisch geschriebenen philosophischen Lehrbüchern. In dieser Hinsicht hat die entferntere und nächste Vorzeit tüchtig vorgearbeitet, auch drängt die exakte lateinische Sprache förmlich zu einer solchen Darstellungsweise.

Aber was ihm zum wirklichen „Vorzuge" angerechnet werden muss, und ihn ehrenvoll in die Reihe der im guten Sinne modernen Neuscholastiker stellt, ist die ausführliche und gediegene Behandlung der Erkenntnistheorie (während der Logik 92 S. und der Methaphysik 197 S. zugeteilt wurden, erhielt die Erkenntnistheorie 280 S.), ist die ausgiebige Verflechtung der Geschichte der Philosophie in den Text, ist die recht beachtenswerte Berücksichtigung der neuen und neuesten, namentlich auch neuscholastischen, Literatur, sind vor allem auch die reichen Literaturangaben, die W. gibt. Und so darf man das Erscheinen dieses ersten Bandes eines neuen philosophischen scholastischen Lehrbuches in Wahrheit begrüssen, auch trotz der bestehenden Ueberproduktion auf diesem Gebiete. Der schwierigste Teil, die empirische Psychologie, steht freilich noch aus, aber wenn der Verfasser auf gleicher Höhe sich behauptet, ist Ausgezeichnetes zu erwarten. Dem Seminar in Trier, aus dessen Schoss vor einer Reihe von Jahren eine

so vorzügliche Dogmatik, später so treffliche exegetische Arbeiten und eine so brauchbare Kirchengeschichte hervorgegangen sind, wünschen wir zu dieser Publikation aufrichtig Glück. Erwähnt sei noch, dass im Index diejenigen Stoffe, die bei einem bloss einjährigen philosophischen Kursus nach der Meinung des Verfassers durchgenommen werden müssen, mit einem Sternchen versehen sind, und dass ein sehr gutes Namen- und Sachregister den Band beschliesst. Auf sachliche Meinungsverschiedenheiten einzugehen, ist nach Vollendung des ganzen Werkes die passendere Zeit. Das Papier dürfte besser, d. h. weniger durchscheinend sein.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote. Par C. Sentroul, docteur en philosophie. Louvain, Institut supérieur de philosophie. 1905. XII et 240 p. 8°. *Fr.* 3,50.

Diese Schrift ist ein Erzeugnis der Löwener Schule. Sie bildet ein Stück der bibliothèque de l'institut supérieur de philosophie und ist dem Bischofe von Bruges gewidmet.

„Der Vergleich zwischen Kant und Aristoteles," sagt der Verfasser p. VIII, „ist bereits von einem Kantianer angestellt worden (von Paulsen in den Kantstudien 1901: Thomas von Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten; Derselbe: *Philosophia militans*, 2. Aufl. Berlin 1901)." „Vielleicht," so setzt er bei, „müsste der Vergleich aber neu angestellt werden."

Ganz gewiss, sagen wir, und es ist eine Ehrenpflicht der christlichen Philosophie der Gegenwart, der Ueberschätzung Kants entgegenzutreten und die Ueberlegenheit jener *philosophia perennis*, die an den Namen des Aristoteles anknüpft, immer und immer wieder zur Geltung zu bringen.

„Kant," so meint unser Verfasser wiederum p. VII, „hat sich geschmeichelt, der Metaphysik endlich einmal eine feste Grundlage gegeben zu haben. Sollen denn seine Vorgänger sämtlich an dieser Aufgabe gescheitert sein? Und hatte nicht der allerberühmteste von ihnen, Aristoteles, bereits das kritische Problem so glücklich gestellt, dass er das metaphysische Problem richtig zu lösen vermochte?"

Mit dieser Frage wird die Tendenz der vorliegenden Arbeit von dem Vf. angedeutet. Sie berührt sich nahe mit dem Thema, das jüngst von der Kantgesellschaft als Preisaufgabe gestellt worden ist: „Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles" (vergl. 18. Bd. dieser Zeitschrift, S. 280). Man sieht auch aus dieser Aufgabe, wie gerade in der Gegenwart Aristoteles und Kant als die beiden entgegengesetzten Pole der Weltanschauung gelten.

Was die Ausführung des Themas betrifft, so verkennen wir zwar auch in dieser Beziehung das Verdienst des Verfassers nicht; er hat sich in den schweren Stoff, doppelt schwer für ihn als Nicht-

deutschen, mit grossem Fleisse hineingearbeitet, er schreibt klar und gewandt, er verfügt über eine ziemliche Erudition und kein geringes Talent, aber im Vergleich zu dem Umfang seiner Schrift hat er nicht genug für seine eigentliche Absicht getan; denn diese ist im Grunde doch die Widerlegung Kants und die Rechtfertigung des Aristoteles. Dieser Mangel erklärt sich, wie uns scheint, teilweise aus der Disposition: gewisse Begriffe, wie Wahrheit, Wirklichkeit, Wissenschaft und Kants Auffassung derselben behandelt der Vf. sehr ausführlich und kommt nicht dazu, uns den eigentlichen Kant im Zusammenhang seines Systems vorzuführen. Dazu gesellen sich freilich auch verschiedene Unebenheiten im einzelnen.

Die Schrift zerfällt in sieben Abschnitte. Der erste handelt von dem System Kants im allgemeinen und sucht die geistige Entwickelung des Philosophen bis zu seiner kritischen Periode zu verfolgen. Der zweite erörtet objektiv den Begriff der Wahrheit. Dieser Abschnitt ist, wie uns der Vf. mitteilt, nur eine Wiedergabe von Ausführungen aus der Kriteriologie von Mercier. Letzterer will die Schwierigkeit, die in der Uebereinstimmung der Vorstellung in uns und des Dinges ausser uns liegen soll — eine Schwierigkeit, die von Kant, wie uns bedünkt, nur nebenher erwähnt wird —, durch den Begriff der ontologischen Wahrheit überwinden. Es wäre vielleicht besser gewesen, nach Aristoteles von den Universalien zu reden und zu zeigen, wie die Begriffe zwar die Form der Allgemeinheit vom Verstande haben, ihr Inhalt aber sich wirklich in den Dingen wiederfindet. Der dritte Abschnitt behandelt die Wahrheit nach Kant. Hier wird hervorgehoben, dass das Kantsche Wahre einmal ein subjektives ist, beruhend auf der normalen Verknüpfung der Vorstellungen, und dann wieder ein objektives, als Uebereinstimmung des Urteils mit dem Gegenstand, und nach einem Ausgleich der beiden Auffassungen gesucht. Der Ausgleich liegt unseres Erachtens einfach darin, dass Kant keinen anderen Gegenstand kennt, als die Erscheinung. Dem Vf. begegnet hier das Missgeschick, dass er, S. 60 und 61, von einer Uebereinstimmung der Erkenntnis mit dem Subjekt *in concreto* als der Kantschen Definition der Wahrheit spricht, da doch bei Kant *proleg. § 5* nicht vom Subjekt, sondern vom Objekt die Rede ist. Der vierte Abschnitt verbreitet sich über die Wirklichkeit nach Kant. Die Untersuchung kommt in etwas eigentümlicher Weise zur Behandlung dieses Begriffes. Da es sich, so vernehmen wir, für Kant frägt, ob Metaphysik Wissenschaft sei, und das Wissen nach ihm auf das Wirkliche geht, so stelle sich die Forderung nach Erörterung dieses Begriffes ein. Wir neigen zu der Auffassung, dass nach Kant auch für die von ihm zugegebenen Wissenschaften, Physik und Mathematik, der Begriff der Wirklichkeit, das ist der Existenz oder des Daseins, entbehrlich ist. Die Frage, ob die Dinge wirklich existieren, kann unerörtert bleiben. Wo nur die nach

subjektiver Notwendigkeit erfolgende normale Verknüpfung der Vorstellungen im Urteil vorhanden ist, da ist nach Kant Wissenschaft.

Bei dieser Gelegenheit scheint übrigens dem Vf. ein Missverständnis zu begegnen, das auch sonst hin und wieder bei ihm hervortritt. Warum verlangt Kant für die Metaphysik als Wissenschaft noch eigens, dass sie auf das Wirkliche gehe, selbst für den Fall, dass eine Metaphysik, ähnlich wie Mathematik und Physik, schon vorhanden sein sollte? Bewiese dieses ihr Vorhandensein, als eine allgemeine Ansicht und Ueberzeugung, nicht schon allein, dass sie mit den Regeln unseres Denkens übereinstimmt, und dass sie demgemäss objektiv gültig ist (75 sq.)? — Hier scheint die äussere Uebereinstimmung mit der inneren Notwendigkeit der Sache verwechselt zu werden, deren notwendige Folge die Allgemeingültigkeit ist.

Der Vf. beantwortet übrigens die Frage, ob nach Kant die Dinge der Aussenwelt wirklich sind, bejahend, und hierin wird man ihm unseres Erachtens beipflichten müssen. Auch darin, dass gleichwohl die Kantschen Beweise für die Wirklichkeit unkräftig sind, und dass Kant selbst durch die Behauptung, wir wüssten von den Dingen nichts, als dass sie sind, dieses ihr Dasein wieder aufzuheben scheine. Denn es kann nur da sein, was etwas ist.

Der fünfte Abschnitt ist überschrieben: Die Wissenschaft nach Kant. Hier wird das Erfordernis nicht aufgestellt, dass sie auf das Wirkliche, Reale, gehe, sondern dass sie gewiss sei; um das zu sein, müssten ihre Sätze notwendig und allgemein sein. Bei dieser Gelegenheit kommt der Vf. ganz naturgemäss auch auf die Entstehung der Begriffe nach Aristoteles zu sprechen. Hier lässt er Aristoteles irrtümlicher Weise einen *intellectus agens* und *passibilis*, statt *possibilis*, lehren (136). Aus seinen Citaten sehen wir, dass auch Claudius Piat, (*Aristote* 1903) diese irrtümliche Lehre hat, und wohl auch Mercier (*Psychologie* II, 40—80). Dasselbe Versehen findet man bei de Wulf (*Introduction à la philosophie néo-scolastique*); man vergl. Jahrb. f. Phil. XIX. Bd. 2. Heft, S. 154 f.)

Der sechste Abschnitt ist überschrieben: Die Metaphysik nach Kant. Der Vf. führt hier mit Recht aus, dass nach Kant die Metaphysik keine Wissenschaft ist, weil ihr die theoretische Gewissheit fehlt, die sich nur auf dem Gebiete möglicher Erfahrung findet. Darum aber habe Kant die Metaphysik nicht zerstören wollen, er habe sie nur als ein „Jenseits" der Wissenschaft nachweisen wollen, dessen Realität nur durch die praktische Vernunft verbürgt wird.

Das Objekt der Metaphysik ist nach Kant das Absolute oder Unbedingte (eine Bestimmung nebenbei bemerkt, die sich materiell, wenn auch nicht formell, von der aristotelischen nicht allzuweit entfernt; denn auch nach Aristoteles ist die Metaphysik hauptsächlich darauf

aus, das Uebersinnliche zu erkennen, dieses aber ist dem Unbedingten Kants sehr nahe verwandt). Geht aber die Metaphysik auf das Unbedingte, so muss sie nach Kant das Feld der Wissenschaft verlassen. Denn dieses Feld, es ist das „fruchtbare βάθος der Erfahrung" (Prolegomena 151), das Unbedingte aber wird nicht erfahren.

Der siebente und letzte Abschnitt hat die Ueberschrift: Die metaphysische Wissenschaft nach Aristoteles. Schon diese Ueberschrift verrät den Gegensatz zu Kant (211). Aristoteles trennt die Metaphysik nicht von der Wissenschaft, sie ist eine Art derselben, die vornehmste, oder vielmehr die Wissenschaft mit Vorzug. Sie geht auf das Seiende als solches. Sie ist als Wissenschaft möglich. Man kann nämlich von einem Seienden auf ein anderes schliessen und so die Ursachen erkennen bis zu den höchsten und letzten, worin das eigentliche Wissen besteht. Die Schlussfolgerung geschieht nicht kraft einer Nötigung, die bloss in unserem Denken liegt, sondern auf Grund einer notwendigen Verknüpfung, die in den Dingen selbst liegt. Diese Verknüpfung der Dinge spiegelt sich in unseren Begriffen bloss ab, und darum schliesst der eine Begriff den anderen ein. Indem man nun von einem zum anderen fortschreitet, erweitert man seine Erkenntnis wirklich, indem das, was *implicite* und virtuell erkannt war, *explicite* und aktuell erkannt wird. Es ist also nicht wahr, was Kant behauptet, dass nur die synthetischen Urteile unsere Erkenntnis erweitern, dies tun auch die analytischen, und in gewissem Sinne kann man jedes Urteil analytisch nennen, weil es die Identität von Subjekt und Prädikat durch die Kopula „ist" ausdrückt. Der Unterschied zwischen den Urteilen liegt nach Aristoteles nur darin, dass die einen aus der Erfahrung, die anderen aus dem blossen Denken stammen. (224).

Wir schliessen diese Besprechung mit dem Wunsche, dass der Vf. uns noch mit manchen weiteren Erzeugnissen seines Fleisses und seines Talentes erfreuen möge, und erlauben uns die Versicherung beizufügen, dass diese Erzeugnisse um so wertvoller sein werden, je intensiver er sich dem Quellenstudium des Aristoteles und des hl. Thomas zuwenden wird.

Bonn-Dottendorf. **Dr. E. Rolfes.**

Abrégé de Métaphysique, Étude historique et critique des doctrines de la métaphysique scolastique d'après les enseignements des principaux docteures Par le Comte Domet de Vorges. Lethielleux, Paris. 1906. Vol. 2; IX et 301, et 253 p.

Der Verfasser, früher in diplomatischen Diensten der französischen Regierung, ist in der Philosophie und speziell in den metaphysischen Fragen der Philosophie längst kein Neuling mehr. Bereits im Jahre 1875 veröffentlichte er eine metaphysische Studie: „*La méta-*

physique en présence des sciences"; dieser Schrift folgte 1883 der „*Essai de métaphysique positive*"; dann 1886: „*La constitution de l'être suivant la doctrine péripatéticienne*"; 1888 die Schrift: „*Cause efficiente et cause finale*"; 1892 die Studie: „*La perception et la philosophie thomiste*"; 1899: „*Les ressorts de la volonté et de libre arbitre*"; 1901: „*Saint Anselme*".

Die oben angezeigte Schrift: *Abrégé de Métaphysique* fasst gleichsam den Ertrag der früheren Schriften zusammen; sie ist ohne Zweifel das reifste Werk des Herrn Verfassers, die Frucht eines 20jährigen Studiums, wie er selbst sagt. Im ersten Bande werden das Sein und dessen transzendentale Eigenschaften, sowie die Ursachen desselben entwickelt. Aber auch Fragen, die sonst anderswo behandelt werden, finden hier an geeigneter Stelle eine eingehende Besprechung; so insbesondere die Universalienfrage im Anschluss an die Einheit des Seins, so die Freiheit des Willens im Zusammenhang mit der Wirkursache. Der zweite Band wird eröffnet mit der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Essenz und Existenz; darauf folgt die Erörterung der zehn Kategorien in der üblichen Reihenfolge. Obschon der Verfasser mit derselben nicht ganz einverstanden ist, so wollte er sie doch der bisherigen Gewohnheit und der besseren Uebersicht halber beibehalten.

Die ganze Darstellung schliesst sich, wie der Verfasser selbst sagt, eng an die berühmten *Disputationes metaphysicae* des Suarez an. Das hindert ihn aber nicht, von Suarez abzuweichen, wo er glaubt, dass derselbe mit Unrecht sich von den Anschauungen der früheren Zeit, von den grossen Scholastikern entfernt habe. Dabei geht Domet de Vorges immer auf die Blütezeit der Scholastik zurück, insbesondere natürlich auf den hl. Thomas, und setzt durch seine Belesenheit in den einschlägigen Werken in Staunen. Gerade diese Vertrautheit mit den besten Schriften der Scholastik ist einer der mannigfachen Vorzüge des vorliegenden Werkes und gibt dem Verfasser vor allem das Recht, in den schwierigen metaphysischen Fragen sein Wort in die Wagschale zu werfen. Dazu kommt eine grosse Selbständigkeit des Urteils, verbunden mit seltener spekulativer Begabung; die ganze Darstellung wird belebt durch den Reiz einer frischen, klaren, edlen Sprache.

Der Verfasser selbst schmeichelt sich nicht mit der Hoffnung, alle Leser für seine Ansichten bezw. Lösungen der behandelten Probleme gewinnen zu können; und wer könnte dies auch bei der grossen Verschiedenheit, welche in diesen Fragen seit den Tagen der Blüte der Scholastik, ja seit den Tagen des Aristoteles, des eigentlichen Vaters der wissenschaftlichen Philosophie, sich geltend machte? So werden vielleicht manche ihm nicht zustimmen, wenn er die vorbildliche Ursache auf die Zweckursache restlos zurückführt, oder wenn er die Existenz als nächstes Individuationsprinzip aufstellt, und ihre reelle Verschiedenheit

von der Essenz mit den Thomisten energisch verteidigt, ja gleichsam zu einem Kardinalpunkt der Metaphysik macht. Dagegen will er eine reelle Unterscheidung zwischen Substanz und Suppositum (Person) nicht gelten lassen. Auch die Relation fasst er als eine von ihrem Fundament verschiedene Realität auf und infolgedessen auch die räumlichen und zeitlichen Beziehungen, welche nur Spezialfälle der Relation im allgemeinen sind. Ein besonderes Verdienst scheint mir der Verfasser dadurch erworben zu haben, dass er die bisher so inhaltleere und stiefmütterlich behandelte letzte Kategorie, den *habitus* (ἔχειν), erweitert unter dem Namen *possession*, und ihr vor allem die rechtlichen Beziehungen zum Inhalte gibt; dadurch wird diese bisher kaum beachtete Kategorie von grosser Bedeutung zur Begründung der Eigentums- und Gesellschaftslehre.

Wer aber auch nicht in allen Punkten mit den gegebenen Lösungen der Probleme einverstanden ist, wird dem Verfasser doch Dank wissen für die vielfache Anregung zum Nachdenken, die er gibt, indem bisher unbeachtete Schwierigkeiten hervorgekehrt und die Probleme in neuer Beleuchtung gezeigt werden. Rein metaphysische Werke, wie das vorliegende, sind in unserer Zeit selten, und auch in der philosophischen Literatur der Vergangenheit sind Abhandlungen über die Kategorien nicht häufig; die von Gilbert von Poitiers († 1159 nach Stöckl, 1154 nach Ueberweg-Heinze[8] und de Wulf, 1164 nach Domet de Vorges) und von Suarez sind wohl die bedeutendsten der Vergangenheit, und zu unserer Zeit hat bekanntlich E. v. Hartmann ein grosses Werk über die Kategorien geschrieben, freilich von einem ganz anderen Standpunkte aus, und es sind nicht mehr die aristotelischen Kategorien, die er behandelt. Noch eins berührt angenehm in dem vorliegenden Werke und verdient Nachahmung, nämlich die kurzen historisch-biographischen Notizen in Fussnoten über die bedeutenderen der erwähnten Schriftsteller. Es ist wohl nur ein *lapsus calami*, wenn Averroes ein in Cordova geborener Jude genannt wird (tom. I, p. 2 note 6). Wir zweifeln nicht, dass ein jeder Freund der Philosophie in diesem *Abrégé de Métaphysique* Belehrung und Anregung finden wird. Mit Recht kann der Verfasser am Schlusse der Vorrede schreiben:

„Les solutions que nous recommandons ne satisferont pas tous les esprits. Mais nous croyons avoir fait oeuvre utile, si nous avons pu inspirer à quelques penseurs le désir de pénétrer plus avant dans ces profondes études ébauchées par Aristote et poussées par les scolastiques à un degré de perfection que l'on n'a pas encore dépassé."

Trier. **Dr. Chr. Willems.**

Ueber Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen. Von W. Windelband. Tübingen und Leipzig, Mohr. 1904.

Diese Vorlesungen wurden bereits zweimal öffentlich gehalten und wenden sich auch in der vorliegenden Form an das „allgemein gebildete Publikum". Dem entsprechend erscheinen sie in sehr populärer Darstellung, zeichnen sich durch äusserst anschauliche Behandlung des Problems und sachlich durch sehr feine eingehende Analyse der psychischen Erlebnisse aus. Sie sind also in hohem Grade geeignet, Leser, die anderweitige Kenntnis von der Sache nicht besitzen und keine philosophische Schulung durchgemacht haben, von der Unfreiheit des Willens, welche der Vf. zu beweisen sucht, zu überzeugen. Um so dringender tritt an den Kritiker die Pflicht heran, die glänzenden und viel gepriesenen Ausführungen des Vf.s auf ihren inneren Wahrheitsgehalt insbesondere auf logische Folgerichtigkeit zu prüfen.

Und da ist schon der Gesamteindruck ein wenig günstiger. Die weitausgreifenden psychologischen Erörterungen mit eingestreuten erkenntnistheoretischen Erörterungen dienen nicht dazu, Dunkles aufzuhellen, sondern vielmehr die klarsten Tatbestände zu verdunkeln, die einfachsten Verhältnisse zu verwickeln und so das Problem, das so einfach vorliegt, als das allerverwickeltste bezeichnen zu können.

„In der Frage nach der Willensfreiheit, wie sie historisch vorliegt, haben wir darnach eine Problemverschlingung vor uns und zwar von allen Problemverschlingungen, welche die Geschichte des menschlichen Denkens aufweist, wohl die verwickeltste. Kaum eine andere gibt es, bei deren Lösung Theorien und Resultate so unabtrennbar in einandergeflochten sind, wie bei dieser, darum taucht sie auch erst verhältnismässig spät auf" (3).

Dass das Freiheitsproblem so spät erst erörtert wurde, hat einen anderen Grund. Das ganze Menschengeschlecht war zu allen Zeiten theoretisch wie praktisch von der Willensfreiheit überzeugt; ein Zweifel, der zu einer Erörterung darüber hätte führen können, tauchte gar nicht auf. Erst als Systeme aufgestellt wurden, mit welchen die Freiheit unvereinbar ist, wie der Stoische Pantheismus, ergab sich die Notwendigkeit, sich mit der Frage zu beschäftigen. So ist es bis auf den heutigen Tag. Die Problemverschlingung hat die Freiheit mit vielen anderen Fragen gemein. Die Vorstellung, die Existenz der Aussenwelt, ja das zufälligste Ereignis in der Natur wie im Menschenleben, das Fallen eines Regentropfens, die Bewegung einer Hand, ist kompliziert mit der gesamten Welt- und Naturordnung: man kann sie nicht adäquat erklären ohne Physik, Chemie, Naturphilosophie, Psychologie, Physiologie usw.; und bei der Erklärung stösst man auf viele ungelöste Rätsel. Aber wegen dieser Schwierigkeiten leugnet man nicht die Tatsache der Vorstellung, der Aussenwelt, des fallenden Tropfens, der Handbewegung. Ganz anders, wenn es sich um die Freiheit handelt, welche uns durch

das Bewusstsein unmittelbarer und sicherer gegeben ist, als die Körperwelt durch die Sinne. — Doch sie ist mit dem Pantheismus, mit der Psychologie ohne Seele nicht vereinbar, darum darf sie nicht sein: sie wird als ein verwickeltes Problem hingestellt, und die langen psychologischen Analysen mit Kantscher Erkenntniskritik müssen nun helfen, die Tatsache zu beseitigen.

Gehen wir nun auf das Einzelne ein. Der Vf. unterscheidet sachgemäss drei Phasen beim Wollen: die letzte, die Freiheit des Handelns, die vorausgehende, das Wählen, und die erste, das Wollen selbst. Die wichtigste ist die mittlere, mit welcher wir uns zunächst beschäftigen.

Die Wahl besteht nach dem Vf.

„in einer gegenseitigen Hemmung von Begehrungen. Ihr einfachster Fall ist somit der Wettstreit zwischen zwei verschiedenen Begierden. Dieser wird jedoch nur dann eintreten, wenn die beiden Handlungen, in die jede der beiden Begierden, sofern sie allein vorhanden wäre, überspringen würde, mit einander in dem Sinne in Widerspruch stehen, dass sie nicht gleichzeitig miteinander ausgeführt werden können" (32).

Dazu ist zu bemerken, dass die Freiheit sich auch ohne allen Widerstreit von Begierden betätigen kann. Mit rein verstandesmässiger Erwägung kann sich der Wille ohne alle Gefühlsregungen für einen Entschluss, für eine Arbeit, für ein sittlich gutes Werk entscheiden. Dabei kann die Betätigung der Freiheit eine viel energischere sein als im Widerstreit von Begierden. Wenigstens ist in dem Falle, den der Vf. als Typus einer Wahl anführt, wenig oder gar keine freie Wahl zu finden:

„Setzen wir uns z. B. in die Lage eines Knaben, der, hungrig aus der Schule heimgekehrt, im Begriffe ist, über das bereitstehende Mahl herzufallen, und in diesem Augenblicke ans Fenster gerufen wird, um schnell vorüberziehende Soldaten zu sehen: wenn er isst, kann er nicht schauen, wenn er schaut, kann er nicht essen. Hunger und Neugierde streiten um sein Handeln. Ist der Hunger sehr gross, so lässt er Soldaten Soldaten sein und isst darauf los; überwiegt die Schaulust, so lässt er das Essen kalt werden. Eines von beiden muss er wählen."

„Wenn er nun, sei es auch noch so kurze Zeit, schwankt, was er tun soll, so hat er dabei zunächst ein Gefühl der Freiheit: ich kann essen oder ans Fenster gehen. Es steht bei mir, was ich wählen will. Dies Gefühl bezieht sich also offenbar darauf, dass ihn nichts hindert, das eine oder das andere auszuführen . . . Dies Gefühl der Freiheit also, mit dem man in die Tätigkeit des Wählens eintritt, bezieht sich eigentlich auf die Freiheit des Handelns, auf das Wissen, dass mich nichts hindert, jede der möglichen Handlungen auszuführen, wenn ich mich dafür entschieden . . ."

„Was ist nun das Ergebnis der Wahl selbst? In dem einfachen Fall, den wir als Beispiel genommen haben, hängt die Entscheidung offenbar lediglich davon ab, welche der beiden Begierden einen Augenblick stärker ist, der Hunger oder die Neugierde. Darüber lässt das unbefangene Bewusstsein uns gar keinen Zweifel. Wo zwei Begierden allein im Gegensatz zu einander tätig sind, voraus-

gesetzt, dass alle Nebengedanken und Nebenmotive als ausgeschlossen gelten dürfen, da versteht es sich ganz von selbst, dass die Wahl für das stärkere Motiv ausfällt . . .“

„Die axiomatische Selbstverständlichkeit dieses Verhältnisses geht so weit, dass wir darnach allein zu entscheiden vermögen, welches von zwei Motiven, die so aufeinander isoliert wirken, das stärkere sei. Denn von den Intensitätsunterschieden zweier Begehrungen wissen wir nur vermöge der entscheidenden Macht, welche die eine oder die andere in der Wahl, d. h. im Verhältnis zu einander oder zu andern Motiven, auszuüben imstande ist. Dies Merkmal macht den Sinn einer Behauptung von verschiedener Intensität der Motive aus: und eine solche Behauptung kann sich deshalb wiederum nur auf die Erfahrung einer Wahlentscheidung und, abgesehen von besonderen Fällen, nie auf Ueberlegungen *a priori* gründen. Die Intensität psychischer Grössen ist überhaupt nicht messbar . . .“

„Das einzig richtige Kriterium also für die Stärke eines Motivs ist die Erfahrung von der mehr oder minder entscheidenden Kraft, welche es bei einer wirklichen Wahlentscheidung geltend macht; und wenn wir nach der Definition der Intensitätsverschiedenheit von Begehrungen fragen, so ist keine Antwort als: diejenige ist die stärkere, für die sich der Wille bei der Wahl entscheidet.

„Sonach gilt ex definitione der bekannte Satz: die Wahl folgt jedesmal dem stärkeren Wollen . . . Ist aber die Intensität des Wollens nur durch den Ausschlag bei der Wahl zu definieren, so haben wir in jenem Satze eine analytische Wahrheit und damit eine unumstössliche Grundlage für unsere fernere Untersuchung über das, was man Freiheit der Wahl nennen darf und muss“ (33 ff.).

Hierin müssen wir eine ganze Reihe von logischen und sachlichen Irrtümern konstatieren.

Der erste liegt in einer Erschleichung, der Heterozetesis, in unserem Falle der schlimmsten Art. Es wird als ein besonders typisches Beispiel von Wahl angeführt, wo in Wirklichkeit keine freie Wahl stattfindet, sondern lediglich zwei Neigungen sich einander bekämpfen; von denen natürlich die stärkere siegen muss. Wenn man nach dem momentanen Schwanken des Knaben zwischen den zwei Handlungen und dem vorgeblichen Freiheitsgefühl an eine Wahl denken möchte, so wird dieselbe vom Vf. ausdrücklich ausgeschlossen; die Begierden sollen ganz isoliert in Gegensatz zu einandertreten ohne „alle Nebengedanken und Nebenmotive“. Dass in diesem Falle einfach der psychische Mechanismus in Tätigkeit tritt, ist ganz evident; das stärkere Wollen dringt durch, ebenso wie, um das Gleichnis des Vf. zu bringen, die stärker belastete Wagschale die leichtere überwindet. Was nun aus diesem axiomatischen Satze folgt, auf die freie Wahl anwenden, und daraus den Schluss ziehen: unter allen Umständen siegt die stärkere Neigung, ist gegen alle Logik, wie es auch der klarsten Erfahrung widerspricht.

Freilich noch eine andere Erschleichung liegt in der geschickten Vertauschung von „Begierde“ und „Wollen“. Dass das stärkere Wollen immer siegt, kann man ja zugeben; aber gegen alle Erfahrung streitet

es, dass das Wollen immer der stärkeren Begierde folgt, oder gar mit ihr identisch sei.

Welche Logik liegt auch darin, dass die axiomatische Selbstverständlichkeit jenes Satzes Grund davon sein soll, dass wir kein anderes Mittel haben, um die Intensität der Motive zu bestimmen, wie der Vf. behauptet?

Man kann allerdings das stärkere Motiv, das stärkere Wollen definieren als dasjenige, nach welchem die Wahl ausfällt, wenn man eben unter dem stärkeren Wollen das die Entscheidung herbeiführende Wollen versteht, dieses siegt ja über alle andern Motive und Begierden. Aber damit haben wir keine eigentliche Definition, sondern eine Tautologie: das siegende, die anderen überwältigende Motiv ist das stärkere. Aber darum handelt es sich nicht, wenn man fragt, ob der Wille immer dem stärkeren Motive, der stärkeren Begierde folge. Hier fragt man nach dem Wollen vor der Entscheidung: Kann der Wille nicht der stärker auf ihn eindringenden Begierde widerstehen, muss er ihr folgen? Oder kann er selbst die schwächere Neigung durch vernünftige Ueberlegung so verstärken, dass nun gegen die ursprünglich stärkere Begierde ein stärkeres Wollen für ihr Gegenteil erreicht werden kann? Dass dies wirklich möglich, und im Kampfe um die Tugend sehr oft tatsächlich der Fall ist, kann nur derjenige leugnen, der sich gegen die offenkundigsten Tatschen geflissentlich abschliessen will.

Man kann und muss also sagen: das stärkere Wollen, was stärker in und nach der Entscheidung sich als solches erweist, ist dasjenige, welches durch die Entscheidung uns bekannt wird. Aber was vor der Entscheidung stärker war, ist nicht notwendig und nicht immer das, was die Entscheidung herbeiführt.

Sachlich freilich ist die Behauptung von der Unmöglichkeit, Intensität psychischer Zustände zu beurteilen, noch irriger und erfahrungswidriger. Wenn man psychische Zustände auch nicht numerisch in ihrer Stärke bestimmen könnte, was übrigens von der Psychophysik Lügen gestraft wird: dass man sie mit einander vergleichen, die eine stärker als die andere zu erkennen vermag, kann nur absichtliches Verschliessen gegen die klarsten Tatsachen vorgefassten Meinungen zu Liebe in Abrede stellen. Dass ich zur Zeit der Versuchung von stärkster sinnlicher Begierde gezogen werde, dagegen ein viel schwächeres Verlangen nach Pflichterfüllung habe, ist unmittelbare Wahrnehmung meines Bewusstseins, und auch schon daraus so evident, dass ich alle Kraft anwenden muss, um die Heftigkeit der Begierde nach und nach niederzudrücken, und alle Mittel anzuwenden genötigt bin, der momentan schwächeren Neigung zum Siege zu verhelfen.

Nun könnte man einwenden: dann ist am Ende doch die Neigung zur Pflichterfüllung stärker geworden! Allerdings durch meine mit Freiheit unternommene Bemühung. Im Grunde aber kann das Verhältnis

dessen, was der Vf. Begierde nennt, auch am Ende der Ueberlegung noch fortbestehen: die sinnliche Begierde kann viel stärker sein als die Lust am Guten, und doch entschliesst sich der Wille aus rein vernünftiger Beurteilung zur Pflichterfüllung; das „Wollen" des Guten ist allerdings stärker geworden, als das „Wollen" des Sinnengenusses, nicht aber die Begierde und Neigung, von welcher der Vf. in seinem Beispiele allein redet.

Wollte der Vf. die Wahl an dem Beispiele des Knaben illustrieren, so musste er etwa den Fall setzen, derselbe habe in der Schule eben von Freiheit und Selbstbeherrschung sprechen und dieselbe vom Lehrer empfehlen hören. In dem Augenblicke, wo er in das Dilemma kommt, fällt ihm die Lektion ein, und er denkt: Ich will doch einmal sehen, ob ich frei mich entscheiden kann, ich will auch einmal mich selbst überwinden. Das Hinaussehen reizt mich zwar mehr, aber es ist doch bloss Neugierde, ich will es lassen und mein Essen nicht kalt werden lassen. Hätte er seine Schlussfolgerungen auf einen solchen Fall gegründet, dann hätten sie wohl, wenn sie nicht schon sachlich absolut unhaltbar wären, für das Problem der Freiheit Bedeutung; so aber gelten sie nur für den Bereich des unfreien Wollens, das allerdings neben dem freien besteht: ein Unterschied, den uns das Bewusstsein klar vor Augen stellt, der im Determinismus aber keinen Sinn hat.

Ein anderer sachlicher, dem klarsten Bewusstsein widersprechender Irrtum ist die Behauptung, das Freiheitsgefühl beziehe sich auf die Abwesenheit äusserer Hindernisse, auf die Ausführung der Handlung. Das kann ja hie und da einmal der Fall sein, da nämlich, wo unsere Entschlüsse auf mögliche äussere Hindernisse stossen. Aber auch dann ist neben diesem „Wissen" ein Gefühl der Freiheit von innerer Nötigung vorhanden; jedenfalls ist dies bei allen überlegten Handlungen und Willensentschlüssen der Fall; wir sind uns klar bewusst, dass wir dieses oder auch anderes wählen können; dass weder im Objekt noch in uns eine Nötigung vorliegt.

Eine ganz gleiche Erschleichung wie bei der Wahl liegt bei der Behandlung des *liberum arbitrium indifferentiae* vor, das er als *„principium rationis deficientis"* glaubt charakterisieren und so sogleich als Absurdum brandmarken zu können.

Wieder illustriert er dasselbe an einem typischen Beispiel:

„Ich komme beim Spaziergange an ein rundes Rasenstück, das ich, wenn ich weiter will, rechts oder links umgehen muss; ich kann beide Richtungen einschlagen, aber bei vollkommen symetrischer, in jeder Hinsicht gleicher Anlage habe ich weder einen praktischen noch ästhetischen Grund, die eine oder die andere zu bevorzugen — und ich gehe nach links! Solche „motivlose" Wahl kann sich auch auf mehr als nur zwei Möglichkeiten erstrecken. Ich kaufe ein Lotterielos und ziehe es mit freier Wahl aus einem ausgebreiteten Fächer. Man verlangt von mir beispielsweise, irgend eine dreizifferige Zahl zu nennen, und

ich sage flugs 457, während ich ebensogut noch 899 andere solcher Zahlen hätte ‚auswählen' können."

„Wie kommt man zu solcher Wahl? Sie scheint tatsächlich motivlos. Denn wir können absolut nicht nur nicht angeben, sondern meist auch gar nicht ausdenken, weshalb wir das eine oder das andere gewählt haben" (42).

Es wird nun ausgeführt, dass weder die *petites perceptions* von Leibniz, noch unbewusste Motive die Wahl herbeiführen konnten, und wird der physiologische Mechanismus des Spaziergängers vom Vf. in Anspruch genommen:

„Sein ganzes Gehen ist eine freiwillige Gesamtbewegung, deren einzelne Teilfunktionen sich reflektorisch und sensomotorisch ohne besondere neue Willensimpulse entwickeln. So ist es ja auch z. B. schon bei jedem Ausweichen, etwa vor einem Stein der im Wege liegt, der Fall. Im Augenblick der Entscheidung über die Richtung geben nun wiederum die Stellung und der noch wirksame Bewegungsantrieb im Zusammenhange mit dem Bau und den funktionellen Gewohnheiten eine vollkommen genügende Indikation zum Einschlagen der bestimmten Richtung. Dieser Mechanismus spielt weiter, wenn der wählende Wille keinen Grund hat, einzugreifen. Auch in diesem Fall hat somi die Entscheidung ihre Ursache in dem Spiel des physiologischen Mechanismus, aber keinen Grund im wählenden Bewusstsein. Aehnlich erklärt sich mutatis mutandis die ‚Wahl' des Lotterieloses" (45).

Wir behaupten mit der Freiheit der Wahl keine motivlose, am wenigsten eine ursachlose Wahl und noch weniger eine Wahl ohne hinreichenden Grund. Ein Motiv hat der Wille, wenn er wirklich frei, d. h. mit Ueberlegung handelt, immer; es ist metaphysisch unmöglich, dass der Wille ohne Motiv, ohne ein zu erstrebendes Gut handelt; das liegt ja im Wesen des Willens als eines *appetitus boni*. Aber das Motiv ist nicht nötigend, sondern bloss anregend. Sodann braucht das Motiv nicht immer ausserhalb des Willens zu liegen. Wenn gar kein Vorzug unter den Motiven besteht, vermag er doch zu wählen; das ausschlaggebende Motiv ist dann die Betätigung der Freiheit. Ich will, weil ich will, ich wähle dieses, obgleich kein Grund vorhanden ist, es anderem vorzuziehen. Dass solche Entscheidungen möglich und tatsächlich sind, lehrt uns das klarste Bewusstsein, das Experiment kann täglich, ja stündlich angestellt werden. Dasselbe klare Bewusstsein lehrt auch, dass eine solche grundlose Bevorzugung nicht auf Grund eines psychischen Mechanismus, den der Vf. flüchtig andeutet, geschieht, sondern mit voller Ueberlegung und Freiheit sich vollzieht.

Statt eine wirkliche Wahl bei gleich starken Motiven zu Grunde zu legen, exemplifiziert er an einer ganz unwillkürlichen Handlung. Ob dieselbe wirklich vorkommt, ist noch zu bezweifeln; bei Tieren und Schlafenden kommt sie wohl vor. Im wachen Zustande müsste ein Mensch sehr in Gedanken vertieft sein, wenn er auf einem Scheidewege bloss seinem physiologischen Mechanismus folgte. Doch die Möglichkeit

zugegeben, so handelt es sich hier nicht um eine Wahl, sondern um eine automatische Handlung. Und vermittelst einer so unverzeihlichen Erschleichung soll das *liberum arbitrium indifferentiae* bei der überlegten freien Wahl widerlegt werden!

Freilich in dem Beispiele des Vf.s mag rein mechanisch eine Seite des Rasens bevorzugt werden. Es könnte aber auch der Spaziergänger aus Spielerei oder auch wohl, wenn er sich nämlich mit Philosophie beschäftigt hat, aus Ueberlegung die beiden Möglichkeiten ins Auge fassen und eben denken: Ich kann rechts und links gehen, kein Grund spricht für das eine oder das andere, aber ich ziehe aus reinstem Belieben, weil ich frei bin, die linke Seite vor. Er könnte noch weiter seine Freiheit prüfen und denken: am Ende habe ich doch einen Grund für links gehabt, darum gehe ich gerade rechts. Und selbst dies kann er wieder umstossen. Kann es denn einen klareren Beweis für das *liberum arbitrium indifferentiae* geben?

Nachdem sich so die Grundlagen der Freiheitslehre W.s als durchaus verfehlte und irrige herausgestellt haben, wäre es überflüssig, die darauf basierten Ausführungen über verwickelte Wahlenscheidungen einer Kritik zu unterziehen. Doch enthalten dieselben noch besondere Irrtümer, die wir wenigstens kurz berichten wollen.

Ganz entsprechend der „Wahl“ in den analysierten einfachsten Fällen wird dieselbe auch bei der mannigfachsten Komplikation der Motive rein mechanisch erklärt:

„So lässt sich der Vorgang der Wahl im ganzen als eine algebraische Summe vorstellen, in der die Motive, welche etwa für eine bestimmte Entscheidung sprechen, und diejenigen, welche gegenteilig gerichtet sind, in ihrer Gesamtheit, nach partieller gegenseitiger Aufhebung, irgend eine Grösse von der einen oder der anderen Modalität ergeben. Wir können uns das etwa nach der Analogie denken, wie in der Mechanik die Vereinbarkeit verschiedener Kräfte und ihre lineare Ausgleichung dadurch ermöglicht wird, dass alle, als positiv oder negativ gerichtet, sich teilweise gegenseitig aufheben, teilweise verstärken und so im ganzen sich mit einander ausgleichen“ (69).

Noch deutlicher ist das Beispiel der Wage, welche, wenn sie richtig ist, nach Massgabe der Belastung die eine oder die andere Schale sinken lässt. Nach dem Indeterminismus gleicht, wie der Vf. behauptet, der Wille einer gefälschten Wage, in der eine innere Vorrichtung auch dem leichteren Gewicht das Uebergewicht verschafft.

Da diese Auffassung auf der irrigen Grundlage von der Intensität und Wirksamkeit der Motive beruht, so ist sie ebenso irrig wie jene Grundlage. In dieser neuen Gestalt zeigt sie sich aber noch unhaltbarer, der klarsten Erfahrung noch widersprechender. Der Wille wird nun ausdrücklich zu einem Spielballe mechanisch wirkender Kräfte gemacht, alle Aktivität und Spontaneität des Willens beseitigt. Allerdings wäre

der Wille eine falsche Wage, nämlich wenn er eine Wage wäre; ist er keine solche, und nur absichtliche Entstellung der klarsten Tatsachen kann ihn so degradieren, dann ist der so degradierte, als Wage ausgegebene Wille ein gefälschtes Instrument. Wenn man den Menschen zum Tiere degradiert, dann ist er ein gefälschtes Tier.

Der Wille ist keine tote Wage, sondern ein lebendiger Wieger, der nicht passiv dem Gewichte der Motive sich hingibt, sondern das Gewicht selbst und das Ausschlaggeben bestimmt. Der Wille, oder sagen wir besser, das Ich wägt die gegenseitigen Motive gegeneinander ab, verstärkt nach Belieben die eine oder andere Seite, legt auf die eine Wagschale ein gewichtiges Motiv hinzu, nimmt von der andern etwas weg, um so entweder Gleichgewicht oder, was meistens der Fall ist, ein Uebergewicht nach der von ihm gewollten Seite herbeizuführen.

Bei den verwickelteren Wahlentscheidungen sind es nun nach W. die konstanten Motive, welche sich im Wählenden während seines Lebens als fester Kern niedergeschlagen haben, und die momentanen, welche sich ausgleichen.

„Wir dürfen den Ertrag dieser psychologischen Uebersicht in der Erkenntnis aussprechen, dass die Wahl in allen Fällen durch das Verhältnis der momentanen zu den konstanten Motiven des Menschen entschieden wird: sie folgt aus dem Zusammenwirken seiner gegenwärtigen Lage und seines dauernden Wesens“ (67).

Dies hat der Vf. nur bewiesen für den Fall, wo der Mensch rein mechanisch handelt; für den Zustand unüberlegten Handelns wird es wohl meistens zutreffen, weil der Wille meistens wählt, was ihn am meisten zieht; aber immer trifft es nicht zu. Aber auch wenn er mit Ueberlegung dem stärkeren Motiv folgt, treibt ihn dies nicht mit mechanischer Notwendigkeit, sondern er lässt sich frei durch dasselbe bestimmen bezw. er bestimmt sich selbst zu dem, wozu ihn das stärkere Motiv treibt.

Wenn in der Wahl ein „Abwägen“ stattfindet, wo ist denn derjenige, welcher das Abwägen der Motive vornimmt? Damit die Motive sich ausgleichen, müssen sie in einem Einigungspunkte, wie auch die mechanischen Kräfte, sich ausgleichen. Diese Schwierigkeit legt sich der Vf. auch vor und beantwortet sie durch erkenntnistheoretische, den gemeinen Menschenverstand sehr herabsetzende Erwägungen, die im Grunde alles Wählen unmöglich machen:

„Als dies Einheitliche bezeichnen wir nun wohl in der Sprache den Willen oder das Bewusstsein oder die Persönlichkeit. Die Verhältnisse liegen hier aber ganz ausserordentlich verwickelt, und wir müssen, um Missverständnisse zu vermeiden, wenigstens einen zuerst noch kurzen Streifzug in das Gebiet der Erkenntnistheorie unternehmen.“

„Wir sagen zwar von unserem Willen, er habe diese oder jene Eigenschaft, er sei dauernd oder vorübergehend auf diese oder jene Gegenstände gerichtet; mit andern Worten, wir unterscheiden ihn selbst noch von allen seinen Zuständen und Tätigkeiten. Dazu haben wir das Recht und den unausweislichen Anlass

darin, dass jeder einzelne von uns alle diese besonderen Zustände des Wollens als an seinem einheitlichen und mit sich identisch bleibenden Wesen ablaufen weiss. Worin aber diese funktionelle Einheit, als identisches Wesen gedacht, selbst noch wieder sachlich und inhaltlich bestehen soll, das ist absolut unaussagbar. Denn jeder besondere Inhalt, den wir etwa diesem Willen als sein charakteristisches, ihn als Eigenwesen bezeichnendes Merkmal zuschreiben wollten, wäre ja doch eines der konstanten Motive oder ein beharrender Motiv-Komplex, von dem wir doch wieder sagen würden, der Wille oder Mensch ‚habe' diese Motive" (70).

Es wird dann ausgeführt, wie es sich mit dem „Ding" überhaupt gerade so verhalte:

„Die Kategorie des Dinges hat die logische Funktion, die Zusammengehörigkeit einer Anzahl von Inhaltsbestimmungen, die dann als die dem Dinge inhärierenden Eigenschaften aufgefasst werden sollen, zum Ausdruck zu bringen."

Das wäre also die Humesche Auffassung vom Ich, von der Substanz als einem „Bündel" von Eigenschaften. Mit Recht fragt man mit Liebmann, wer ist es denn, der dieses Bündel beobachtet. Da diese Auffassung des Ich, der Substanz ganz unhaltbar ist, so braucht die Ausführung von W. nicht eigens widerlegt zu werden. Sie sind aber besonders auf den Willen angewandt im einzelnen sachlich und logisch so irrig, dass wir sie kurz ins Auge fassen müssen:

1⁰ Daraus, dass wir nicht sagen können, worin das einheitliche Wesen unseres mannigfachen Wollens besteht, folgt nicht, dass es kein solches gibt.

2⁰ Es ist unrichtig, dass wir dasselbe nicht erkennen, nicht genauer bestimmen können; nicht wieder durch eine seiner Eigenschaften oder Tätigkeiten bestimmen wir es, sondern durch sein Grundwesen, das ist: Subject, Träger aller Eigenschaften und Tätigkeiten zu sein. Dieser Begriff ist kein unsagbarer, sondern einer der klarsten Grundbegriffe unseres Denkens. Dieses Wesen ist uns aber beim Wollen, wie überhaupt beim psychischen Geschehen nicht bloss abstrakt begrifflich bekannt, sondern wird *in concreto* auf das anschaulichste als unser Ich wahrgenommen in unserm Tun, unserem Wollen.

3⁰ Nicht der „Wille" ist der eigentliche Träger der Eigenschaften, nicht der Wille „hat" das Wollen, sondern das wollende Ich durch den Willen hat es. Aber selbst für den Willen als Besitzer der Eigenschaften bezeichnet, trifft nicht zu, dass er unsagbar sei, nur wieder durch eine seiner Eigenschaften charakterisiert werden könne. Er hat seine eigene Definition als Kraft zu wollen, und diese Bestimmung ist keine rein logische; denn ohne Willenskraft kann man ebensowenig wollen, als ohne Verstand denken.

4⁰ Nach dem Vf. gibt es in Wirklichkeit keinen Willen, keinen Wollenden, kein Ich, sondern nur einzelnes Wollen. Damit wird alles Wählen selbst in seinem Sinne unmöglich. Zwei sich entgegenstehende

Begierden können sich doch nur dann bekämpfen, wenn sie als solche gleichzeitig da sind; dies ist aber nur möglich, wenn sie in einem einzigen Subjekte sich finden, das nach beiden Seiten hingezogen wird. Gibt es aber bloss einzelne Willensakte, so ist die eine Begierde nicht mehr da, wenn die andere auftritt. Man wird sagen: In der Erinnerung bleibt sie doch. Aber wer erinnert sich denn? Ein Gedächtnis darf nach der Theorie nicht angenommen werden: es gibt immer nur einzelne Vorstellungen, die nur so lange Existenz und Wirksamkeit haben, als sie gerade vorgestellt werden. Und nun gar eine Wahl zwischen dem dauernden Bestand und momentanen Motiven? Es gibt ja nur momentanes Begehren. Wo findet sich denn auch jener eiserne Bestand? Im Gehirn? Das wäre Materialismus. Eine Seele darf nicht angenommen werden, das verbietet der gute Ton unter den modernen Monisten: also schweben sie frei in der Luft, Gedanken, Wollen ohne Denkenden und Wollenden. Doch auch ihre Selbständigkeit zugegeben: was hält sie denn ein ganzes Leben lang zusammen? Warum zerstieben diese leichtbeschwingten Wesen nicht nach allen Richtungen auseinander? Ostwald, der auf physikalischem Gebiete die Substanz eliminieren will, erklärt den Zusammenhalt der Energien durch die Erdschwere. Die übrigen Himmelskörper sind so weit von uns entfernt, dass die Energie niemals ausserhalb des Bereiches der Erdanziehung in den eines anderen Sternes kommen kann. Nun die Gedanken und Wünsche unterliegen nicht der Attraktion; warum zerstieben die unzähligen einander drängenden, stossenden, sich bekämpfenden Motive nicht nach allen Seiten auseinander?

In der Tat gibt auch Windelband das „Selbst", das er aus theoretischen Gründen verworfen, aus praktischen Motiven zu:

„Wir haben auch ein unmittelbares Persönlichkeitsgefühl, worin dieses eigenste und intimste Selbst als das von jenen Bestimmungen geschiedene und ihnen zu grunde liegende Wesen erfasst wird. Dieses Individualitätsgefühl sträubt sich dagegen, seinen wesenhaften Inhalt restlos aus Einwirkungen der Aussenwelt, aus den Niederschlägen des Lebens zusammengesetzt zu denken: es verlangt die Anerkennung seiner Ursprünglichkeit ... Ohne diese selbständige Ursprünglichkeit der Individualität können wir, so scheint es, weder von selbst, noch von andern für dasjenige, was wir vermöge dieses unseres Selbst tun, was wir wählen und handeln, verantwortlich gemacht werden ..."

„So stossen wir auf die Tatsache eines individuellen Freiheitsgefühls, das mit dem Verantwortungsbewusstsein unmittelbar zusammenhängt, und wir sehen, wie stark dies durch die Erfordernisse bedingt ist, welche das kausale Denken mit sich bringt ... Wenn man vernünftigerweise niemals etwas anderes verantwortlich machen kann, als eine Ursache für ihre Wirkung, so bleibt in letzter Instanz die eigentliche Verantwortung nur bei denjenigen Ursachen hängen, welche selbst keine Wirkungen mehr sind, d. h. bei den ersten und letzten. So spitzt sich die Frage zu dem Problem zu, ob der Mensch als wollende Individualität unter jene höchsten und ersten Ursachen zu rechnen sei ...

Treiben die Ketten der Kausalität die Erkenntnis über die Kausalität hinaus zu ihren weiter zurückliegenden Ursachen, so fällt diesen auch die Verantwortung für diese ihre Wirkung zu: die Persönlichkeit selbst scheint nur verantwortlich zu bleiben, wenn sie zu dem unverursachten Urbestand aller Wirklichkeit zu rechnen ist."

„Darum erhält jenes Freiheitsgefühl, das auf diese Weise mit dem letzten Bedürfnis der Verantwortlichkeit gegeben ist, einen Begriff der Freiheit, den wir als den metaphysischen oder makrokosmischen von dem psychophysischen Begriffe der Freiheit des Tuns unterscheiden müssen. Diese metaphysische oder makrokosmische Freiheit bedeutet eine Freiheit von der Kausalität" (120 ff.).

Wir müssen die Offenheit anerkennen, mit der der Vf., im Gegensatz zu andern Deterministen, die Verantwortlichkeit mit Unfreiheit unvereinbar erklärt; noch offener freilich sind diejenigen Deterministen, die wie P. Rée die Verantwortlichkeit samt der Freiheit als Illusion erklären; indes die Art und Weise, wie die Freiheit und Verantwortlichkeit vom Vf. gefasst wird, ist absolut unhaltbar.

1° Es ist irrig, zu behaupten, nur eine letzte, unverursachte Ursache könne verantwortlich für ihr Tun gemacht werden. Freilich alle Mittelursachen können die Verantwortlichkeit auf ihre Ursache zurückführen, wenn diese sie so veranlagt hat, dass sie notwendig wirken müssen bis auf die letzte Ursache. Selbst diese ist unverantwortlich für ihr notwendiges Tun. Wenn sie nicht frei wählen kann, ist ihr Wirken ebenso wenig ihr aufzubürden, wie ihre Existenz. Die letzte Ursache existiert mit innerer Notwendigkeit; wenn nun, wie die Deterministen behaupten, die Notwendigkeit des Wirkens im Begriffe der Kausalität liegt, so muss auch die letzte Ursache notwendig wirken. Es ist also ihr Verursachen ebenso notwendig wie ihre Existenz. Wie es nun lächerlich wäre, sie für ihre Existenz verantwortlich zu machen, so ist es auch absurd, die Hervorbringung anderer Ursachen ihr aufzubürden.

2° Es kann aber auch eine hervorgebrachte Ursache, die nicht „zu dem unverursachten Urbestand aller Wirklichkeit" gehört, für ihr Tun verantwortlich gemacht werden, nicht wenn es ursachlos ist, denn dann wird es ohne Ueberlegung geschehen bzw. ist es unmöglich, sondern wenn sie mit freier Ueberlegung sich zu etwas entschliesst: denn dann ist sie Herrin ihres Tuns, es steht in ihrer Gewalt, es zu tun oder zu lassen.

Während der Vf. durch seine Deduktionen zu einer Ursachlosigkeit und was noch schlimmer ist, zu einer metaphysischen, makrokosmischen gelangt, schiebt er nochmals dem *liberum arbitrium indifferentiae* diese Absurdität unter und bekämpft aufs heftigste eine Ausnahme vom Kausalgesetz:

„Man glaubte in den Tatsachen der scheinbar ursachlosen Wahlentscheidung die Möglichkeit eines in diesem metaphysischen Sinne freien d. h. ursachlosen Wollens erwiesen zu haben und darnach überhaupt mit diesem Begriffe der Willensfreiheit operieren zu dürfen" (129).

Das ist eine plumpe Dichtung, eine unbegreifliche Entstellung der Tatsachen, und die Polemik dagegen ist, um die schmeichelhaften Ausdrücke des Vf.s über den Indeterminismus mit besserem Rechte anzuwenden: „ein Kampf des Ritters von der traurigen Gestalt gegen Windmühlen".

Auf die Art und Weise, wie der Vf. eine Verantwortlichkeit durch eine metaphysische, makrokosmische Freiheit, d. h. Ursachlosigkeit, zu gewinnen sucht, brauchen wir nicht näher einzugehen. Sie nimmt die Unterscheidung Kants vom intelligibelen Charakter, der Freiheit bedingt, und der empirischen Wirklichkeit, in der die Kausalität herrscht, zum Ausgangspunkte:

„Die tiefsinnige Lehre vom intelligibilen Charakter, mit der das Problem der Willensfreiheit von dem grössten der Philosophen zu lösen versucht wurde, gilt mit Recht als eine der wunderbarsten und eindrucksvollsten seiner Leistungen" (176).

Nun, andere, auch tiefe Denker halten diese Unterscheidung für einen Nonsens, und selbst eifrige Anhänger Kants weichen gerade in diesem Punkte von ihm ab; und selbst unser Kantianer, der durch die masslosen Lobsprüche die Blössen des Meisters verdecken will, gesteht, dass hierin auch die Schwierigkeiten und die unausgeglichenen, z. T. unausgleichbaren Gegensätze (die Widersprüche!) seines vielseitigen, alle Motive umspannenden und vertiefenden Denkens zusammenfallen.

Der Vf. modifiziert diese Lehre so, dass es sich bei der Unterscheidung nur „um zwei verschiedene, von einander unabhängige und einander in keiner Weise widerstreitende Betrachtungsweisen des menschlichen Willenslebens handelt."

Aber es ist und bleibt ein Widerspruch, dass dasselbe Willensleben einmal kausal bedingt, dann wieder kausallos sein soll. Das Kausalprinzip ist ein absolut notwendiges Prinzip, das nicht minder für die intelligibele Welt wie für die empirische gilt. Es ist höchst auffallend, dass uns die Deterministen fortwährend Verletzung des Kausalgesetzes vorwerfen, die wir dasselbe als absolut notwendig und allgemein anerkennen, während sie dasselbe in der ärgsten Weise misshandeln, indem sie es entweder bloss als empirische Regel oder als Vernunft-Regulativ oder als Assoziationsvorgang u. dgl. behandeln und demgemäss ihm ganze Gebiete des Geschehens und gerade das wichtigste, das der „Dinge an sich", entziehen. Und solche Henker des Kausalprinzips haben, wie Windelband, den Mut, die freie Wahl mit dem zufälligen, ganz ursachlosen Abweichen der Atome von der geraden Richtung nach unten bei Epikur auf eine Linie zu stellen, ja den Epikur zum Vater des *liberum arbitrium indifferentiae* zu stempeln! Zu solchen Kampfesmitteln sollte man doch in der Wissenschaft nicht greifen. Es ist doch sonderbar: in der empirischen Wirklichkeit ist uns die Wahlfreiheit aufs klarste gegeben,

hier hat sie ihre volle Bedeutung: und da wird sie geleugnet, in einer intelligibelen Welt, von der die Vernunft nichts aussagen kann, an welche keine Erfarung reicht, wo die Freiheit ganz und gar wertlos ist, soll sie bestehen!

Solche unbegreifliche Inkonsequenz lässt sich nur durch den Einfluss von Weltauffassungen oder liebgewonnenen philosophischen Systeme auf den Verstand in Behandlung spezieller Probleme erklären.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Naturphilosophische Strömungen der Gegenwart in kritischen Darstellungen. Erste Folge: E. Haeckels monistische Weltansicht. Von J. Koltan. 1905. E. Speidel, Zürich. gr. 8. 88 S. ℳ 1,50.

J. Koltan hat den glücklichen Gedanken gefasst, uns in einer Reihe von Arbeiten die naturphilosophischen Strömungen der Gegenwart in kritischer Darstellung vorzuführen. In den Lösungsversuchen der naturphilosophischen Probleme, die auf die eine Frage hinauslaufen „Was ist Substanz?“, unterscheidet er vier Richtungen: 1) den hylozoistischen Monismus (E. Haeckel), 2) den dualistischen Neo-Vitalismus (J. Reinke), 3) den positivistischen Energismus (W. Ostwald), 4) den sensualistischen Phänomenalismus (E. Mach). In der vorliegenden Arbeit behandelt Vf. die erste Richtung, zu deren Charakteristik er sich auf Haeckels „Welträtsel“ beschränkt. Wir werden mit Haeckels Erkenntnistheorie, Substanzlehre, Kosmogenie, Geogenie, Biogenie, Anthropogenie und Psychogenie bekannt gemacht. Vf. erklärt sich aus logisch-methodologischen Gründen mit der monistischen Tendenz Haeckels einverstanden, zeigt aber, dass Haeckel zwischen dem hylozoistischen Monismus Spinozas und dem mechanischen Materialismus hin- und herschwankt und keine von diesen beiden Ansichten konsequent durchgeführt hat; ferner deckt er das Unberechtigte und Voreilige in Haeckels Dogmatismus auf. Die Kritik, die Vf. übt, ist leider sehr knapp; Haeckels Lehre vom Sein und Werden der Welt (Kap. 4 u. 5.) vor allem, ferner die Seelenlehre verlangten eine viel gründlichere Auseinandersetzung, zumal da sie die eigentlichen naturphilosophischen Probleme in sich bergen. Das beste Kapitel dürfte wohl das 7te sein, wo Haeckels Deszendenzlehre behandelt wird. Das letzte (11.) Kapitel gehört eigentlich nicht zum Titel, da es persönliche Dinge behandelt; aber es gibt uns über die Entstehung der Arbeit, die ursprünglich eine Doktor-Dissertation sein sollte, Aufschluss, und stellt manches in ein milderes Licht.

Im allgemeinen ist die Arbeit, wenn man sie mit dem Haupttitel vergleicht, zu eng ausgefallen. Vielleicht hätte Vf. besser getan, statt einen Auszug aus Haeckels Welträtseln zu geben, die Hauptlehren

des hylozoistischen Monismus der Gegenwart in markanten Zügen hervorzuheben und vor allem die diesbezüglichen Beweise darzulegen und kritisch zu untersuchen. Es ist zur Charakteristik einer ganzen „Strömung“ nicht hinreichend, sich auf einen einzigen Autor zu stützen, sei er auch ein so hervorragender Führer wie Haeckel. Auch verliert man sich so zu viel in unnützes Detail und kann nicht die Aufmerksamkeit auf die Hauptlehren und ihre Kritik konzentrieren. Die andere Arbeit ist mühsamer, aber auch lohnender, weil übersichtlicher und lehrreicher.

Das Werkchen ist also mehr eine Kritik von Haeckels „Welträtseln“ als eine kritische Darstellung des hylozoistischen Monismus der Gegenwart zu nennen.

F. Klimke S. J.

Philosophische Werke. Von G. W. Leibniz. Ausgabe der „Philosophischen Bibliothek“. Dürr, Leipzig. In vier Liebhaberbänden gebunden 24 ℳ.

Erster Band: **Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie.** Uebersetzt von Dr. Artur Buchenau. Durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen herausgegeben von Dr. Ernst Cassirer. I.: Zur Logik und Methodenlehre; Zur Mathematik; Zur Phoronomie und Dynamik; Zur geschichtlichen Stellung des metaphysischen Systems. Mit 17 Fig. VIII, 384 S. Leipzig. 1904.

Zweiter Band: **Hauptschriften** u.s.w. II.: Zur Metaphysik (Biologie und Entwicklungsgeschichte, Monadenlehre); Zur Ethik und Rechtsphilosophie; — Anhang; — Sach- und Namenregister. IV, 582 S. Leipzig. 1906.

Dritter Band: **Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand.** Uebersetzt, mit Einleitung, Lebensbeschreibung und Erläuterungen versehen von Prof. Dr. C. Schaarschmidt. LXVIII, 712 S. Leipzig. 1904 und 1874.

Vierter Band: **Die Theodicee.** Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. 540 S. Leipzig. 1879.

Zweck dieser vierbändigen Leibniz-Ausgabe ist, ein Gesamtbild der Leibnizischen Weltanschauung vorzulegen, und zwar in einer Weise, die nicht ausschliesslich dem Gelehrten diene, sondern vor allem den philosophisch interessierten Laien unmittelbar im Studium der Leibnizischen Lehre zu fördern geeignet sei. Zu diesem Behufe wurde eine Auswahl aus der Gesamtheit der philosophischen Werke des grossen

Philosophen getroffen. Massgebende Norm bei dieser Auswahl und bei der Anordnung der einzelnen Stücke war die Absicht, nicht bloss das was Leibnizens universeller Geist hervorgebracht hat, in den Hauptzügen wiederzugeben, sondern auch die Art und Weise, wie es nach und nach geworden ist, erkennen zu lassen:

„Das System sollte nicht sogleich als ein fertiges Gebilde, wie es sich in den bekannten metaphysischen Hauptschriften darbietet, hingestellt werden, sondern sich in der Folge von Leibniz' eigenen wissenschaftlichen Abhandlungen vor den Augen des Lesers entwickeln."

„So schreitet die Ausgabe von den Schriften zur Logik und Mathematik zu denen über die Phoronomie und Dynamik fort, um weiterhin durch das Mittelglied der biologischen Schriften zur eigentlichen Monadenlehre zu gelangen. Damit erst kann das Verständnis für die inneren Bildungsgesetze der Lehre gewonnen und so zugleich die Vorbereitung für die „Neuen Abhandlungen" und für die Theodicee geschaffen werden, die den dritten und vierten Band der Ausgabe bilden." (Prospekt).

Was die vorliegende Ausgabe vor seitherigen Gesamtausgaben der Werke Leibniz' auszeichnet, sind demnach zwei Umstände: Erstens, sie bietet uns Stücke aus allen philosophischen Werken des Philosophen, im Gegensatz z. B. zu der siebenbändigen Ausgabe von Leibniz' philosophischen Werken, die Gerhardt veranstaltet hat, in der die grundlegenden wissenschaftlichen Abhandlungen fehlen; zweitens, sie vermittelt einen Einblick in das Werden der Leibnizischen Philosophie und in den Zusammenhang der Systemglieder.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Index philosophique. (Philosophie et sciences). Publication annuelle de la *„Revue de Philosophie"*, sous la direction de M. E. Peillaube. Par N. Vaschide. 2e année (1903). Paris, Chevalier & Rivière. 1905. gr. 8. 500 p. *Fr.* 10.

Seit dem Jahre 1903 gibt N. Vaschide, unterstützt von einer grossen Anzahl Gelehrter verschiedener Nationalität, alljährlich eine Zusammenstellung der philosophischen Literatur, so wie sie in Büchern und Zeitschriften niedergelegt ist. Der diesjährige *Index philosophique*, ein stattlicher Band von 500 Seiten, umfasst 5367 Nummern, die nach inhaltlichen Gesichtspunkten in übersichtlicher Weise gruppiert sind. Einen besondern Fortschritt bedeutet die Einrichtung, dass den bedeutenderen Werken kurze Analysen, zum Teil aus der Feder der Autoren selbst, beigegeben sind. Da der Index alle ähnlichen Unternehmungen in der Vollständigkeit des aufgenommenen Materials übertrifft, so kann er als wertvolles Hilfsmittel für Arbeiten auf dem Gebiete der Philosophie und der angrenzenden Wissenschaften allen philosophischen Bibliotheken empfohlen werden.

Fulda. **Dr. E. Hartmann.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Herausgeg. von L. Busse. 1905.

2. Heft: G. Noth, Die Willensfreiheit. S. 113. „Ich behaupte also, dass wir die Aufmerksamkeit bei einem Bewusstseinsinhalt festhalten können und dadurch die Bewusstseinsvorgänge beeinflussen, dass wir also auch durch die Art, wie wir die Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Motive verteilen, diese bald verstärken, bald schwächen, ja ganz zurückdrängen können; das aber heisst doch wohl nichts anderes, als dass wir die Freiheit des Willens haben." — **L. Goldschmidt, Beiträge zur Textkritik der Kr. d. r. V. S. 136.** In Kants Schrift (1. Aufl. 223; 2. Aufl. 270) hat Hartenstein gesetzt „als solche Begriffe" statt „aus solchen Begriffen". Nach Erdmann ist der Satz allerdings sinnlos, aber die Aenderungen H.s führen zu neuem Widersinn. Dagegen G.: „Der Text ist nicht allein ohne den mindesten Zweifel richtig, sondern der Zweifel beweist auch, dass niemals mit den Worten ein vernünftiger Sinn verbunden worden ist." Auch eine Aenderung in der neuen Akademieausgabe: Die Seele ist nichtsterblich, statt nicht sterblich, ist unberechtigt. — **H. Th. Lindemann, H. Taines Philosophie der Kunst. S. 144.** Nach Taine kann das Kunstwerk nur verstanden werden aus dem Ganzen, von dem es abhängt, aus den gesamten Leistungen desselben, aus der Künstlerfamilie, aus der umgebenden Welt. Daraus ergibt sich die Definition der Kunstphilosophie, die nicht dogmatisch sein darf wie die alte Aesthetik. Daran wird berechtigte Kritik vom Vf. geübt. — **E. Dutoit, Bericht über die Erscheinungen der französischen Literatur im J. 1902. S. 156.** Bovet, Schoen, Lagrésille, Jaurès, Ribéry, Bourdon. — **A. Vierkandt, Ein Einbruch der Naturwissenschaften in die Geisteswissenschaften. S. 168.** Eine Besprechung der Schrift von W. Schallmayer, Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker. Eine staatswissenschaftliche Studie auf grund der neueren Biologie. Jena 1903. Der Vf. urteilt darüber, „dass wir uns hier auf einem fast völlig unbearbeiteten Boden befinden, dass eine Fülle von prinzipiellen und von tatsächlichen Fragen der Be-

antwortung bedarf, ehe die angeschnittenen Probleme sich gewinnbringend behandeln lassen, und dass diese Vorarbeiten nicht vom Naturforscher nebenbei bewältigt werden können." — **W. Pailler, Das Raumproblem. S. 177.** Es wird nochmals ein einheitlicher stringenter Beweis aus der projektiven Geometrie für die angeblich unbeweisbare fünfte Forderung Euklids geliefert. — Rezensionen. S. 180.

2] **Annales de philosophie chretienne.** Fondateur: A. Bonnetty. Secrétaire de la Rédaction: L. Laberthonnière. Paris, Bloud. Revue mensuelle. France: *Fr.* 20, Étranger: *Fr.* 22. Le numéro: *Fr.* 2.

77e année, Nr. 1—5. La Rédaction, Notre programme. p. 1. Die freie Initiative des Philosophen soll sich in unserer Zeitschrift vereinigen mit dem gelehrigen Glauben des Christen. — **L. Birot, Du rôle de la philosophie religieuse au temps présent p. 32, 113.** Die Religionsphilosophie hat die Bedeutung der Religion für das Leben des einzelnen und für die Kultur der Gesamtheit zu untersuchen. — **P. Duhem, Physique de croyant. p. 44, 133.** 1. Einleitung. 2. Unser System der Physik ist „positiv" in seinem Ursprunge. 3. Es ist positiv in seinen Konsequenzen, 4. Es beseitigt die Einwürfe der Naturwissenschaft gegen die spiritualistische Metaphysik und den katholischen Glauben. 5. Es entzieht der Naturwissenschaft jede metaphysische und apologetische Tragweite. 6. Der Metaphysiker muss die physikalische Theorie kennen, damit er in seinen Spekulationen keinen unberechtigten Gebrauch davon macht. 7. Die physikalische Theorie hat zum Endziel die natürliche Klassifikation. 8. Zwischen der Kosmologie und der Physik besteht Analogie. 9. Ueber die Analogie zwischen der physikalischen Theorie und der peripatetischen Kosmologie. — **P. Mallet, L' œuvre du cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique. p. 68, 449.** 1. Welches ist die apologetische Methode Dechamps'? 2. Wie löst er die Schwierigkeiten, die man gegen dieselbe gemacht hat? 3. Wie kam es, dass Dechamps keinen grösseren Einfluss auf die geistige Bewegung seiner Zeit ausgeübt hat? — **H. Bremond, La première conversion de Newman. p. 160.** — **Bernard de Sailly, Les „ingrédients" de la philosophie de l'action. p. 180.** Ueber die Verbreitung und Bedeutung dieser neueren philosophischen Bewegung. — **L. Laberthonnière, De l'utilisation de la psychologie expérimentale en éducation. p. 196.** Es ist nicht möglich, die Erziehungskunst durch eine auf die experimentelle Psychologie gestützte „wissenschaftliche Erziehung" zu ersetzen. — **G. Tyrrell, Notre attitude en face du „Pragmatisme". p. 227.** Indem man die Philosophie nicht mehr aus Begriffen, sondern aus dem Leben und der Handlung ableitet, gibt man ihr eine feste Grundlage und

ein erhöhtes Interesse. — **J. Martin, La critique biblique chez Origène. p. 233.** Ueber den Allegorismus des Origines. — **H. Bremond, Mémoire et dévotion. Étude sur la psychologie religieuse de Newman. p. 259.** Nach Newman wird die Gnadenwirkung Gottes erst erkannt, wenn sie der Vergangenheit angehört. Das ganze geistige Leben Newmans hat seinen Schwerpunkt in einem religiösen Eindruck, den er in seiner Jugendzeit empfangen hat. — **A. Nouvelle, Réponse à Monseigneur Turinaz. p. 270.** Nouvelle verteidigt Laberthonnière gegen die Angriffe, die Turinaz gegen denselben gerichtet hat: 1. Die Methode der „Immanenz" verwische den Unterschied zwischen Natur und Uebernatur, 2. sie sei unvereinbar mit dem wahren Begriffe des Glaubens. — **F. D., Raisons de ne pas croire. p. 278.** F. D. legt die Gründe dar, die ihn vom katholischen Glauben zurückhalten. — **L. Laberthonnière, Illusions de ceux qui ne croient pas. p. 283.** Widerlegung der vorgebrachten Gründe. — **M. Blondel, Le point de départ de la recherche philosophique. p. 337.** I. Die verschiedenen Arten der Erkenntnis. 1. Die direkte Erkenntnis. 2. Die Reflexion. 3. Die philosophische Erkenntnis. II. Die falschen Ausgangspunkte der Philosophie. 1. Geht die Philosophie ausschliesslich von der Reflexion aus? 2. Macht die Philosophie eine ausschliesslich kritische Haltung zu ihrem Ausgangspunkte? — **Ch. Calippe, Le valeur sociale du christianisme d' après les premiers écrits di Aug. Comte. p. 361.** — **B. Desbuts, La notion d' analogie d'après S. Thomas d'Aquin. p. 377.** Die analoge Erkenntnis beruht nicht auf einer Aehnlichkeit zwischen unseren Ideen und ihren Objekten, sondern auf einer Aehnlichkeit zwischen den Funktionen verschiedener Wesen. — **Mgr. Turinaz, Lettre au R. P. Nouvelle. p. 387.** Turinaz hält die gegen Laberthonnière erhobenen Anklagen aufrecht. — **L. Laberthonnière, Réponse à Mgr. Turinaz. p. 398.** — **Ch. Huit, Le Platonisme dans la France du XVIIe siècle. p. 473.** — **P. Lapeyre, Comment se développent les forces intellectuelles? p. 506.** Auszug aus einem Werke „La science de la vie enseignée à la jeunesse", das demnächst erscheinen wird. — **L. Laberthonnière, Le dogme de la redémption et l' histoire d' après un livre récent. p. 516.** Besprechung des Buches von Rivière, Le dogme de la rédemption. — Bibliographie. p. 92, 203, 311, 418, 539.

3] **Revue de métaphysique et de morale.** Sécretaire de la Rédaction: M. X. Léon. Paris, Armand Colin.

13e année, 1905, Nr. 5—6. L. Brunschwieg, Spinoza et ses contemporains. p. 673. 1. Pascal. 2. Malebranche. — **G. Dwelschauvers, De l'individualité. p. 706.** Ein philosophisches Zwiegespräch. Das Ich ist nichts anderes als eine realisierte Harmonie. — **G. Belot, Enquête d'une morale positive. p. 727.** (Fortsetzung.)

Die Moral und die Soziologie. — **H. Poincaré, Les mathématiques et la logique. p. 815.** Logik und Anschauung in der Mathematik. Das Prinzip der mathematischen Induktion ein synthetisches Urteil *a priori*. — **L. Weber, La morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement morale. p. 836.** 1. Der Intellektualismus und die Methode. 2. Der Spiritualismus und die Freiheit. — **G. Sorel, Les préoccupations méthaphysiques des physiciens modernes. p. 859.** Die jetzigen Gelehrten glauben praktisch nicht mehr an den Determinismus. — **M. Halbwachs, Remarques sur la position du problème sociologique des classes. p. 890.** — Études critiques: C. Hémon, „La vraie religion selon Pascal" de M. Sully-Prudhomme. p. 794. — Discussions: B. Russel, Sur la relation des mathématiques à la logistique. p. 906. — Questions pratiques: M. Bernés, L'education religieuse de l'enfant. p. 786. A. Lalande, La libre concurrence est-elle un droit en matière d'enseignement? p. 918.

14e année, 1906. N. 1—3. E. Boutroux, La conscience individuelle et la loi. p. 1. Gesetz und individuelles Bewusstsein heben sich nicht auf, sondern bedingen sich gegenseitig. — **H. Poincaré, Les mathématiques et la logiques. p. 17.** (Fortsetzung und Schluss.) — **L. Brunschwieg, Spinoza et ses contemporains. p. 35.** (Fortsetzung.) 3. Fénelon, 4. Leibnitz. — **J. Lachelier, La proposition et le syllogisme. p. 135.** 1. Einteilung und Untereinteilung der Sätze. 2. Bedeutung und Beziehungen der drei Figuren des Syllogismus. 3. Anwendung und Bestätigung unserer Theorien. — **G. Belot, Enquête d'une morale positive. p. 165** (Schluss.) — **Mario Pieri, Sur la compatibilité des axiomes de l'arithmétique. p. 196.** Die Vereinbarkeit von Sätzen lässt sich nachweisen durch Aufzeigung eines Objektes, das sie alle zugleich verifiziert. Die von Dedekind und Peano aufgestellten arithmetischen Axiome werden als miteinander verträglich nachgewiesen. — **A. Espinas, Pour l'histoire du Cartésianisme. p. 266.** Die Oratorianer und der Neuplatonismus. — **H. Poincaré, Les mathématiques et la logique. p. 294.** Antwort auf die von Couturat und Pieri gemachten Einwürfe. — **L. Couturat, La logique et la philosophie contemporaine. p. 318.** Die richtige Auffassung und Würdigung der Logik hat ihre Hauptgegner in dem Psychologismus, Soziologismus und Moralismus. — **L. Weber, La morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement. p. 342** (Fortsetzung). 3. Der stoische Eudämonismus. 4. Die praktischen Resultate. — **P. Tisserand** veröffentlicht sechs bisher nicht herausgegebene Abhandlungen Main de Birans. Es sind dies die folgenden: 1. Conversation avec M. M. Degérando et Ampère, le 7. juillet 1813, à Nogent-sur Marne. p. 417. 2. Discours lu dans une

assemblée philosophique. Maine de Biran défend sa doctrine contre les objections. p. 429. 3. Objections à la theorie des idées de Locke. p. 439. 4. Valeur du mot „principe" dans le langage psychologique. p. 445. 5. Comparaison des trois points de vue de Th. Reid, Condillac et M. de Fracy sur l'idée de l'existence ou le jugement d'exteriorité. p. 456. 6. Notes sur Malebranche. p. 461. — Discussions: A Fouillée Synthèse nécessaire de la raison et de la conscience, p. 83. — L. Couturat, Pour la Logistique. p. 208. — F. Mentré, A propos de Cournot: Hasard et déterminisme. p. 375. — Études critiques: W. Kinkel, Un nouveau fondement de l'Ethique. p. 92. — G. Lechalas, A propos de Cournot: Hasard et déterminsme. p. 109. — G. Lechalas, Note sur le nombre des dimensions de l'espace visuel. p. 115. — D. Roustan, La méthode biologique et les théories de l'immunité. p. 361. — Questions pratiques: J. Charmont, Les sources du droit positif à l'époque actuelle. p. 117. — C. Bouglé, Note sur les origines chretiennes du solidarisme. p. 251.

4] **Revue philosophique de la France et de l'Étranger.** Dirigée par Th. Ribot. Paris, Alcan.

30e année, 1905, Nr. 9—12. V. Gignoux, Le rôle du jugement dans les phénomènes affectifs. p. 233. Die Bedeutung des Urteils für Freude und Schmerz, Regungen des Gewissens, ästhetische Gefühle, Sympathie und Abneigung etc. — **R. de la Grasserie, La psychologie de l'argot. p. 260.** 1. Die psychischen Instinkte, die das Argot beherrschen. 2. Die Art und Weise, wie dieselben befriedigt werden. — **P. Girand, Sur l'expression numérique de l'intelligence des espèces animales. p. 290.** Die Intelligenz einer jeden Tierart lässt sich als Funktion des Körper- und des Gehirngewichtes ausdrücken. Es besteht die Gleichung $E = c\, S^{0,56}$, wo E und S das Gehirn- und Körpergewicht bedeuten und c dem Grade der Intelligenz entspricht. — **G. Truc, Une illusion de la conscience morale. p. 300.** Da es keine Willensfreiheit gibt, muss das Gefühl der Verantwortlichkeit als eine Illusion angesehen werden. — **P. Sollier, La conscience et ses degrés. p. 329.** Definition, Kriterium, Grade, Kontinuität, Entwickelung etc. des Bewusstseins. — **C. Bos, Les éléments affectifs du langage. p. 355.** — **Draghicesco, De la possibilité des sciences sociales. p. 376.** Soziologische Gesetze ähnlich den Gesetzen der Natur sind bei dem jetzigen Stande der Gesellschaft undenkbar. Die Versuche, durch Beobachtung solche festzustellen, sind aussichtslos. — **J. Matienzo, La logique comme science objective. p. 397.** Die Logik ist keine Wissenschaft von den Gedanken, sondern von den all-

gemeinsten Beziehungen, die zwischen den Dingen bestehen. — **G. Richard, Les lois de la solidarité morale. p. 441.** Eine Handlung hat moralischen Wert, insofern sie in Beziehung steht zum Wohle oder Uebel der Gesellschaft. — **L. Dugas, Sur les abstraits émotionnels. p. 472.** Das Gefühl ist ein Princip der Abstraktion. Die affektive Abstraktion erklärt auch die Abstraktion der Ideen. — **P. Gaultier, La moralité de l'art. p. 486.** Die Kunst ist an sich weder moralisch noch unmoralisch. Sie ist amoralisch d. h. verschieden von der Moralität. — **G. Dumas, Le préjugé intellectualiste et le préjugé finaliste dans les théories de l'expression. p. 562.** Die Ausdrucksbewegungen erklären sich am einfachsten durch die physiologischen Veränderungen der Muskelspannung und der motorischen Innervation. — **H. Luquet, Réflexion et introspection. p. 582.** Ein Beitrag zum Studium der Methode der Psychologie. — **R. d'Allonnes. Rôle des sensations internes dans les émotions et dans la perception de la duree. p. 593.** Wie sich aus klinischen Beobachtungen ergibt, scheinen die visceralen Empfindungen einen wesentlichen Einfluss auf das Gefühlsleben und die Zeitauffassung auszuüben. — **E. Tardieu, La haine. Étude psychologique. p. 625.** 1. Analyse des Hasses. 2. Der Hass in seinen verschiedenen Erscheinungen. 3. Der Wert des Hasses.

31e année, 1906, Nr. 1—5. B. Bourdon, L'effort. p. 1. 1. Die physiologische Anstrengung. 2. Wahrnehmung der Anstrengung. 3. Die intellektuelle, moralische und affektive Anstrengung. 4. Die Anstrengung und die Aussenwelt. — **R. de Fursac, De l'avarice. Essai de psychologie morbide. p. 15, 164.** 1. Das Erkennen des Geizigen: a. Elementare. b. Komplexe Erscheinungen. 2. Das Fühlen des Geizigen. 1. Die altruistischen Gefühle, 2. die egoistischen Gefühle. 3. Die Handlungen des Geizigen. a. Seine Beziehungen zur Gesellschaft. b. Sein Verhalten gegenüber seinem Besitze. c. Beurteilung des Geizes vom Standpunkte der Moral. — **G. Prévost, La religion du doute. p. 41.** Der Zweifel stürzt die bestehenden Religionen, kann aber zum Fundamente einer neuen Religion gemacht werden, die an Wert die alten übertrifft. — **A. Lalande, Pragmatisme et pragmaticisme. p. 121.** Der Pragmatismus sucht nach einer Sache, die das Denken beherrscht, und von der die Wahrheit oder Falschheit desselben abhängt. Er glaubt sie in dem Nützlichen zu finden. Besser würde man das Kriterium der Wahrheit in die Unterordnung des individuellen Gedankens unter den Kollektivgedanken setzen. — **G. Palante, L'ironie. p. 147.** Die Ironie hat ihren Grund in den Gegensätzen von Gedanken und Handlung, Ideal und Realität, Verstand und Gefühl, abstrakter Idee und Anschauung. — **F. Paulhan, Le mensonge du monde. p. 233.** 1. Das Gesetz der Systematisation. 2. Das Gesetz der Evanescenz. 3. Das Gesetz der Opposition. 4. Die allgemeine „Lüge“. 5. Verwandte Fragen. — **F.**

Pillon, Sur la philosophie de Renouvier. p. 268. Entgegnung auf die Kritik, die G. Séailles an der Philosophie Renouviers geübt hat. — **C. Ribéry, Le caractère et le tempérament. p. 294. — G. Compayré, La psychologie de l'adolescence. p. 345.** Besprechung des Werkes Stanley Halls über die Psychologie der Jugend. (*Adoloscense, its psychology and his relations to physiology, anthropologie, sociology etc.*) — **G. Belot, Esquisse d'une morale positive. p. 378.** 1. Problemstellung. Fundamentalbedingungen einer positiven Moral. Ihre Antinomie. 2. Lösung: Theoretischer Begriff und praktischer Wert einer positiven Moral. — **P. Gaultier, Le rôle social de l'art. p. 390.** Das Kunstwerk ist sozial in seiner Natur, seinem Ursprunge, seinen Wirkungen. Nicht alle Werke der Kunst haben den gleichen sozialen Wert. — **A. Naville, La sociologie abstraite et ses divisions. p. 457.** Die Soziologie ist die Wissenschaft, welche die natürlichen Gesetze der Beziehungen unter den Menschen aufsucht. Es gibt soviel verschiedene soziologische Wissenschaften, als es Arten von Beziehungen unter den Menschen gibt. Man kann sechs Gruppen von Beziehungen unterscheiden: Zusammenarbeit, Austausch, Schenkung, Schädigung, Auktorität, Zeichen und Sprache. — **Th. Ribot, Qu'est-ce qu'une passion? p. 472.** Die Entstehung, die Konstitution und das Verschwinden der Leidenschaft. — **M. Mauxion, L'intellectualisme et la théorie physiologique des émotions. p. 499.** Die physiologische Theorie der Emotionen, wie sie von Lange, James und Ribot aufgestellt ist, lässt sich mit einer intellectualistischen Auffassung ohne Mühe vereinigen. — **Propst-Biraben, Contribution du Soufisme à l'étude du mysticisme universel. p. 520.** — Revue critique: Fr. Paulhan, L'idéalisme d'aujourd'hui. p. 402. — Segond, Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain. p. 309. — Revue générale: Picavet, Le matérialisme historique et son évolution. p. 511. — G. Richard, La philosophie du droit au point de vue sociologique. p. 63. — Analyses et comptes rendus. p. 415, 533, 636; — 88, 209, 320, 413, 530.

5] **Rivista filosofica.** Direttore: Senatore C. Cantoni. Anno VII., Vol. VIII., Fasc. IV. e V. Pavia, Successori Bizzoni.

Fasc. IV. (Sept.—Oktober): E. Iuvalta, Per una scienza normativa morale. p. 445—465. Folgende These wird vom Verf. verteidigt: „Eine wissenschaftliche normierende Ethik kann, wie jede andere präzeptive Wissenschaft, in nichts anderem bestehen als in einem System von Beziehungen und Gesetzen, die den Wert von Normen haben, die man befolgen muss unter der Voraussetzung, dass als Ziel angenommen sei jene Wirkung oder jene Reihe von Wirkungen, wovon besagte Gesetze die Bedingungen und Faktoren sind. Aber sie unterscheidet sich von den anderen (normativen Wissenschaften), weil sie voraussetzt, dass ihrem Ziel der Wert einer allgemeinen Vorziehbarkeit

und Präzedenz über jedes andere Ziel zuerkannt werde." — **G. Bonfiglioli, La psicologia di Tertulliano nei suoi rapporti colla psicologia stoica. p. 445—466.** Gerade in der Psychologie offenbart sich die grosse Abhängigkeit des Tertullian von der heidnischen, speziell der stoischen Philosophie: 1. er übernimmt den Materialismus der stoischen Schule überhaupt. 2. Des Näheren ist er in seiner eigentlichen Anthropologie von ihr stark beeinflusst. — **A. Pagano, Vicende del termine e del concetto di legge nella filosofia naturale. p. 494—513.** Drei Phasen entdecken wir in der Entwicklung des Begriffes „Gesetz": 1. „Gesetz" umfasst das ganze ethische Handeln. 2. „Gesetz" umfasst auch noch die physische Ordnung als Ausdruck eines höchsten göttlichen Willens; je nach der verschiedenartigen Auffassung dieses höchsten Willens nimmt das „Gesetz" den Charakter der Wirkursächlichkeit, der Vorherbestimmung, der Notwendigkeit und der zeitlichen Aufeinanderfolge an. 3. Dem „Gesetz" verbleiben diese Charakterzüge, aber der göttliche Wille wird nicht mehr überweltlich gefasst, sondern mit der physischen Ordnung identifiziert oder aus ihr eliminiert. — **S. Montanelli, Il meccanismo delle emozioni. p. 514—524.** Analyse und Kritik des Buches „Le mécanisme des émotions" von P. Sollier (Paris, Alcan. 1905). M. nennt die Theorie Solliers „Ultraphysiologismus". — **F. Bonatelli, Multa renascentur. p. 525—527.** — Rezensionen p. 528—561. — Pro philosophia. —La filosofia nei ginnasi prussiani. Einige geschichtliche Notizen über die Philosophie im Unterrichtsplan der preussischen Gymnasien. — Nachrichten und Veröffentlichungen p. 573—578. — Nekrolog über P. Nardi. p. 579. — Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften, p. 580—585. — Eingelaufene Bücher, p. 586—588.

Fasc. V. (Novbr.—Dezbr.): B. Varisca, La finalità della vita. p. 589 bis 621. Analyse und Kritik von J. Reinke, Philosophie der Botanik. Leipzig, Barth. 1905. — **A. Pagano, La sociologia o l' insegnamento secondario e superiore. p. 622—649.** Der Gedanke Cescas (La scuola secondaria unica. 1889), dass auch der klassische Unterricht ethisch-soziologisch gestaltet werden müsse, wird weiter entwickelt und klar gelegt. (Forts. folgt). — **A. Franzoni, Sul Nietzsche. p. 649—668.** Kritische Uebersicht über die vorzügliche neuere deutsche und französische Nietzsche Literatur. — Rezensionen p. 669—717. — Nachrichten und Veröffentlichungen p. 718—723. — Nekrologe über R. Bobba und V. Lilla. p. 724—725. — Inhaltsangabe ausländischer Zeitschriften, p. 726—729. — Eingelaufene Bücher, p. 730—732. — Inhaltsverzeichnis des Jahrganges, p. 733—734.

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Stimmen aus Maria-Laach. 1905. 1906.

10. Heft: J. Bessmer, Einwirkung der Phantasie auf die vegetativen Vorgänge. S. 507. Die anatomische Grundlage dieser Einwirkung ist die Verbindung des animalischen mit dem vegetativen Nervensystem. Die *rami communicantes* ziehen vom Gehirn in den Grenzstrang des *Sympathicus* und von diesem ziehen graue Fasern in das Zentralnervensystem. Der *N. vagus*, vom Gehirn ausgehend, wirkt auf das Herz,

die Bronchien, den Magen, Pankreas und Darm. In der *medulla oblongata*, dem Bindeglied zwischen Hirn und Rückenmark, finden sich Regulationszentren für Herz-, Atmungs-, Schluckbewegungen, ebenso Zentren für Erweiterung und Verengerung der Blutgefässe. Physiologische Verbindungen erweisen Experimente. Reizung bestimmter Stellen der Grosshirnrinde übten Einfluss auf die Atembewegung, die Kehlkopf- und Stimmknorpelnbewegungen, Gefässkontraktion und Erweiterung, Veränderungen des Herzschlages, auf Absonderung von Verdauungsdrüsen, die Bewegungen des Magens und Darmes, den allgemeinen Ernährungszustand.

2. Heft: L. Dressel, Die Existenz und Bedeutung der Jonen und Elektronen. S. 158. In den Elektronen glaubte man die Uratome gefunden zu haben; aber „es steht jetzt fest, dass die Kathodenstrahlteilchen gar keine Masse im gewöhnlichen Sinne des Wortes, keine mechanische Masse haben, sie sind massenlose Elementarquanta, Elektronen“: Man kann die Grösse der Masse bestimmen, indem man den Trägheitswiderstand misst, welchen ein Körper der Beschleunigung entgegensetzt. Wenn man die gradlinigen Kathodenstrahlen vermittelst eines magnetischen oder elektrostatischen Feldes von bekannter Intensität längs einer gegebenen Wegstrecke von ihrer Bahn ablenkt und die Ablenkung misst, so hat man ein Mass für ihre Masse. Eine ganz gleiche Gegenwirkung, wie sie die Masse der Beschleunigung entgegenstellt, übt auch die Selbstinduktion aus gegen die Kraft, welche ein Elektron beschleunigt, bzw. seine Geschwindigkeit ändert. Denn ein bewegtes Elektron ist einem elektrischen Strome gleichwertig; die Intensität dieses Stromes wird gemessen, ist gleich dem Produkt aus der Ladung und der Geschwindigkeit des Elektrons. Wenn aber ein Strom eine Aenderung seiner Intensität erfährt, tritt Selbstinduktion ein, die sich der Aenderung entgegenstemmt und der Grösse nach gleich ist der stromändernden Kraft, inbezug auf die Richtung aber entgegengesetzt ist. So ist es gerade auch bei der Wirkung und Gegenwirkung zwischen der beschleunigenden Kraft und dem Trägheitswiderstand bei der Ablenkung einer abgeschossenen Kugel. Kaufmann hat nun die Grösse der Selbstinduktion bei der Ablenkung der Kathodenstrahlung gemessen und für die Masse keinen Wert erhalten. Schon Thomson fand dieselbe 2000 mal kleiner als ein Wasserstoffatom. Derselbe Physiker Kaufmann hat auch die Kathodenstrahlen beim Radium auf ihre Geschwindigkeit untersucht und fand sie weit grösser, als die in den Vakuumröhren, und er fand die Masse der Elektronen um so grösser, je grösser die Geschwindigkeit; die mechanische Masse ist aber von der Geschwindigkeit unabhängig. Aber was sind denn diese massenlosen Elektronen? „Hierauf kann noch kein Sterblicher eine befriedigende Antwort geben, da wir von diesen neuaufge-

tauchten elektrischen Existenzen ausser ihrem wirklichen Vorhandensein so viel wie nichts wissen." „Als etwas Ausgedehntes haben wir uns die Elektronen jedenfalls zu denken, auch Undurchdringlichkeit müssen wir ihnen beilegen: das verlangen die Wärmewirkungen und mechanischen Bewegungsantriebe, welche durch die Kathodenstrahlen veranlasst werden." „Es lag nahe, sich die Frage zu stellen, ob denn nicht alles, was die Physiker bis jetzt für Masse gehalten haben, auch nur eine scheinbare, elektromagnetische Masse sein könne." Sie konnte bis jetzt nur durch Hypothesen beantwortet werden. „Bis es gelungen sein wird, die reine Elektronentheorie auf festere Füsse zu stellen und noch bestimmter auszuarbeiten, wird es jedenfalls geltend sein, massenlose Elektronen nur dort anzuerkennen, wo sie wirklich nachgewiesen sind (nämlich bloss negative), und den Fernsichten in eine neue, nur aus Elektrizität bestehende Welt kein Vertrauen zu schenken."

2] **Natur und Offenbarung.** Münster, Aschendorff. 1906.

51. Bd., 11. Heft: A. Hackemann, Die Bedeutung der Farben für das Leben der Tiere (insbesondere die Schutzfärbung). S. 641. Die Färbung der Tiere gewährt 1. Schutz, sowohl den Raub- als Beutetieren. 2. Dunkle Farbe dient der Wärme, darum haben die Eidechsen, Schmetterlinge auf Bergeshöhen dunklere Färbung. 3. Meist ist das Männchen bunter gefärbt, es ist das Werbekleid. 3. Die helle Farbe macht sichtbar, die dunkle verbirgt. Reh, Hasen, Kaninchen, Antilopen, Zebras haben die Schutzfarbe ihrer Umgebung; doch haben sie einzelne leuchtende Stellen wie der blendend weisse kurze Spiegel des Schwanzes. Diese Stellen dienen als Erkennungsmerkmale für die in Gesellschaft lebenden Tiere. 5. Bei den Haustieren ist eine Schutzfärbung nicht mehr nötig; darum haben sie dieselbe verloren wie die Katze das wüstenfarbene Kleid ihrer Vorfahren im Niltale. 6. Viele Tiere haben keine Schutzfärbung oder sind sogar auffallend gefärbt, weil sie schon hinreichend geschützt sind. So der Storch, der keine grossen Feinde hat und sich auch zu verteidigen imstande ist. Schmetterlinge, Käfer sind durch Trutzfarben, Gerüche geschützt. Der Paradiesvogel hat in seiner Heimat nicht die gewöhnlichen Feinde: Marder, Katzen usw. Die Farbe ist das häufigste Schutzmittel; sie ist so allgemein und zeigt einen unendlichen Reichtum der Formen. Sie schützt aber nicht bloss durch Anpassung an die Umgebung, sondern durch grelles Abheben von derselben, wodurch sie abschreckend wirkt. Die Nacht- und Dämmerungstiere haben dunkle Farbe, ebenso die Weibchen der Vögel und die Eier, welche mehr Schutz bedürfen. Dagegen sind die Eier der Höhlenbrüter hell. Bei den Fischen der Tiefe herrscht die dunkle, bei denen des freien Wassers die helle Farbe vor. Bei uns sind Bär, Wolf dunkel, im Norden weiss, manche wenigstens im Winter. Der Farbenpracht der Tropen

entspricht die ihrer Fauna. Viele Tiere haben verschiedene Sommer- und Winterkleider. Das Hermelin ist im Sommer braunrot, im Winter schneeweiss. Das Schneehuhn hat im Sommer die Flechtenfarbe der Tundren. Bei manchen ändert sich die Farbe nach der Umgebung. Die Ringelnatter hat im Walde ein bräunliches Schuppenkleid, auf Wiesen ein graugrünes, im Sumpfe schwarzes, an andern Orten ein grünliches oder bläuliches. Aehnlich die Kreuzotter und Blindschleiche. Das Weibchen des Kranichs bestreicht seinen aschgrauen Rücken zur Brütezeit in den Sümpfen mit Moorschlamm. Manche Tiere, wie das Chamäleon, können zu jeder Zeit ihre Farbe wechseln und der Umgebung anpassen. Der Laubfrosch ist im Blätterdache grün, in anderer Umgebung wird er olivenfarbig, dunkelbraun, grau, weiss. Dies kommt von dem Lichtreize auf die Chromatophoren in der Haut der Tiere. Diese sind selbst von verschiedener Färbung, am oberflächlichsten liegen die hellen, es folgen die roten, braunen, schwarzen. Die Einwirkung ist eine unwillkürliche; nicht durch die Nerven des Rückenmarks, sondern durch die zwei grossen Nervenstränge des Sympathikus neben der Wirbelsäule wird die Vermittelung vom Gehirn aus besorgt. Beim Chamäleon wirkt Licht und Dunkelheit, sowie auch Hunger, Durst, Zorn, Wärme direkt ohne Vermittelung der Augen auf die Chromatophoren. Das Tier erscheint um so heller, je dunkler seine Umgebung ist.

12. Heft: Die Verschiedenheit der Rücken- und Bauchfärbung dient als Schutz. S. 720. Die Fische haben ihre Feinde oben und unten. Darum haben sie von unten gesehen die Farbe der Wasseroberfläche, die wegen der Totalreflexion der Lichtstrahlen silberfarbig erscheint; darum die helle Farbe der Bauchseite. Von oben gesehen haben sie die Farbe des Grundes, weil der Rücken dunkel ist. Bei den Schmetterlingen ist die helle Farbe der Oberseite der Flügel (Tagfalter) in der Ruhe dadurch, dass sie dieselben aufrecht halten, verdeckt, die Unterseite zeigt ausgesprochene Schutzzeichnungen (Baumrinde, Flechten, welke Blätter). Die Nachtfalter sind nur auf der Oberseite der Hinterflügel gefärbt; beim Ruhen legen sie dieselben unter die Unterflügel. Bei den Säugetieren, Kriechtieren und Vögeln macht, wie Thayer gefunden hat, die Abschattierung vom dunklen Rücken zur hellen Bauchseite das Tier unsichtbarer als völlig dunkle Färbung. Durch Farbe und Form machen sich unsichtbar Vögel. Der Wiedehopf wirft sich auf den Boden, spreizt Schwanz und Flügel, richtet den Schnabel empor, sodass er einem bunten Lappen gleicht. Die Rohrdommel gestaltet sich in der Gefahr zu einem Bündel trockenen Schilfes. Die Insekten kopieren alle möglichen Gestalten: Schilf- und Holzstückchen, Moose und Flechten, Blüten und Früchte, Exkremente von Vögeln, Raupen, Schafen, Ziegen. Besonders stark tritt in den Tropen die Mimikry auf, am bekanntesten

bei den Stab- und Gespenstheuschrecken und beim „wandelnden Blatt". Unter den höheren Tieren ist die Nachäffung selten, aber gerade ganz besonders auffällig bei einem Affen Quereza, der in der Ruhe ganz einer herabhängenden Flechte gleicht. Tiergestalten werden besonders auffallend von Insekten nachgeahmt; wehrlose äffen solche nach, welche durch Stachel, Drüsenabsonderung, Geruch oder Geschmack geschützt sind. Unter den Faltern gleichen die Setien (Glasflügler) auffallend Wespen, Bienen, Hummeln; sie heissen darum Hummelschwärmer, Mückenschwärmer, Schlupfwespenschwärmer. Die Fliegen (Schweb-, Blumen-, Schlamm-, Federfliegen) gleichen ebenfalls stark den stachelbewehrten Bienen, Wespen, Hornissen, Hummeln. Es gibt auch schreckende Farben. Der Feuersalamander ist ganz nackt, wehrlos, sondert aber einen ätzenden giftigen Stoff aus den Hautdrüsen ab. Zugleich ist er aber sehr grell gefärbt, hellgelbe Flecken auf tiefschwarzem Grunde. Dies dient den Feinden schon von ferne zur Warnung. Die Feuerkröte hat die grelle Färbung auf der Bauchseite. Verfolgt zeigt sie dieselbe und bleibt auf dem Rücken liegen, bis die Gefahr vorüber ist. Die Raupen der verschiedenen Sphynxarten erheben in der Gefahr den Vorderleib senkrecht, die Raupe des Buchenspinners Vorder- und Hinterleib, und erschrecken so die Angreifer, der Wendehals schneidet in der Gefahr die schrecklichsten Grimassen.

3] **Rivista internazionale di scienze sociali.** Anno XIII. Vol. XXXVIII. Fasc. 152 [August 1905]. — Vol. XXXIX. Fasc. 153—156 [September—Dezember 1905]. Direzione: Roma, Via Torre Argentina 76.

Vol. XXXVIII. (Fasc. 152): Quirino Bianchi, Dell' efficacia del cristianesimo sul diritto penale dei romani. p. 481—506. 1. Stoizismus und Christentum inbezug auf das Strafrecht der Römer. (Forts. folgt.) — **A. Iulin, Il laboratorio meccanico in famiglia. p. 507—521. — G. Toniolo, L' unione sociale popolare dei cattolici in Italia. p. 522—545.**

Vol. XXXIX.: G. Goria, Le pensioni ai vecchi operai nel Belgio secondo la legge del 10 maggio 1900 p. 3—29. — H. Lorin, La „Semaine sociale" di Orléans. p. 30—40. — Q. Bianchi, Dell' efficacia del cristianesimo sul diritto penale dei romani. p. 40—56; 199—229. 2 Das Christentum und das Strafrecht der Römer. — **P. Pisani, Il congresso cattolico di Strasburgo. p. 161—178. — Dante Munerati, L' imposta sul dazio-consumo. p. 179—188. — G. Toniolo, L' „Unione sociale popolare" fra i cattolici in Italia. p. 189—198. — E. Guarini, L'illuminazione artificiale. p. 321—348. — P. Pisani, Le associazione degli studenti e il „Volksverein" nella Germania cattolica. p. 349—368. — G. Preziosi, L'emigrazione italiana nell' Argentina. p. 369—384. — G. Goria, Le pensioni ai vecchi operai nel Belgio secondo la legge del 10 Maggio 1900. — E. Ielmoni, I progressi della tecnica agraria e la loro influenza sulle condizioni della classe lavoratrice. p. 481—496. —**

P. Pisani, Il „Centrum" e la stampa cattolica tedesca. p. 497—512. — G. Tuccimei, Il tempo e lo spazio nella funzione del cervello. p. 513—536. Es ist die Absicht des Verf., das Programm der Materialisten insofern zu prüfen, als sie die Stofflichkeit des Gedankens aus dem Umstand erschliessen, dass unsere Gedanken Raum und Zeit einnehmen. — **F. Tolli, Il movimento antischiavistico in Italia. p. 537–539.**

Auszüge aus in- und ausländischen Zeitschriften: Vol. XXXIII. (Fasc. 152) p. 546—607. — Vol. XXXIX.: p. 67—133; 230—287; 403—454; 540—607. — Rezensionen: Vol. XXXVIII (Fasc. 152) p. 608—617. — Vol. XXXIX. p. 134—145; 288—303; 455—464; 608—621. — Bibliographische Notizen. — Soziale Chronik. — Dokumente: Vol. XXXVIII. p. 636—637: Brief Pius' X. an Graf Medolago Albani, Prof. Toniolo und Adv. Pericoli. — Inhaltsverzeichnis des Vol. XXXVIII. p. 638—640, des Vol. XXXIX. p. 638—640

4] **Razón y Fe.** Revista mensual redactada por Padres de la Compañía de Jesús. Año 4. 1904, Sept. — Dic.; 1905, Enero — Abr. Madrid. Administración: San Qintín 8, bajo.

Tomo 10.: J. J. Urráburu, El principio vital y el materialismo ante la ciencia y la filosofía p. 219. (Forts.) Ist nach den vorausgegangenen Ausführungen[1]) die „unschuldigste" Form des Materialismus, d. h. die evolutionistische Theorie über den Ursprung des organischen Lebens (*generatio spontanea*, Säkular-Evolution), wissenschaftlich und philosophisch unhaltbar, reichen somit die Kräfte der anorganischen Materie zur Erklärung des ersten Auftretens von organischem Leben nicht hin, so ist ein übermaterieller Eingriff, näherhin ein Einfluss Gottes erforderlich, sei es dass er die ersten (schon entwickelten) Organismen ihrer ganzen Substanz nach hervorbrachte (schuf), oder lebenskräftige Keime ins Dasein setzte, die unter dem Einfluss der natürlichen Ursachen sich allmählich entfalteten. Man kann einen solchen Einfluss Gottes nicht darum abweisen, weil er ein Wunder darstellte; denn einmal muss man die Möglichkeit von Wundern wenigstens als hypothetische Erklärung bestimmter, historisch konstatierter Ereignisse gelten lassen, dann aber liegt hier ein Wunder keineswegs vor. Vielmehr müsste die *generatio spontanea* als ein solches bezeichnet werden. Sie wäre nämlich nur in dem Sinne denkbar, dass Gott mit den anorganischen Kräften zur Hervorbringung des Lebens in einer über die Wirkungssphäre der leblosen Natur hinausliegenden Weise mitwirkte. Dafür spricht aber ausser der absoluten Denkbarkeit kein positiver Grund. Für die erste Entstehung der niederen Lebewesen ist somit ein schöpferischer Einfluss anzunehmen, für die Fortpflanzung der Spezies wohl auch ein göttlicher Einfluss, der aber nicht ein „Erschaffen" ist. — Die zweite Form des Materialismus bewegt sich auf dem Gebiete

[1]) Vgl. diese Zeitschr. 17. Jahrg. (1904) 480 f.

des sinnlichen Lebens, indem man eigentliche Sinnesakte (Erkenntnisse und psychische Strebungen) im Tiere bald leugnet (Descartes), bald sie zwar anerkennt, aber als Aeusserungen mechanisch oder physisch-chemisch wirkender Kräfte hinstellt. Ersterer Fassung gegenüber lässt sich die Existenz eigentlicher Sinneserkenntnis durch einen stringenten Analogiebeweis, aus den als psychischen Akten bekannten ähnlichen Erscheinungen im Menschen, bei gleicher Beschaffenheit der Organe auf beiden Seiten (Tier, Mensch) erschliessen.

Tomo 11. y 12.: J. J. Urráburu - C. Martinez, El principio vital y el materialismo ante la ciencia y la filosofía[1]) **p. 54, 482.** Wenn auch die Koryphäen des heutigen Materialismus die „psychische Realität" der Sensation (im Gegensatz zu Cartesius) zugeben, so erhebt sich ihnen zufolge das psychische Gebilde der Empfindung doch nicht wesentlich über die rein materielle Aktivität. Indessen fordern die spezifischen Charaktere dieser Affektionen, wie sie das Bewusstsein uns mit voller Klarheit darstellt, ein in ihnen wirkendes einfaches Prinzip, das wenngleich in seinem Dasein und Wirken an die Materie gebunden, doch seiner inneren Wesenheit nach vollkommener ist. — Der dritten, extremsten Stufe des Materialismus bezüglich des Menschen gilt die Beantwortung der zwei Fragen: 1) Gibt es im Menschen Fähigkeiten und Tätigkeiten, die von denen des Tieres wesentlich verschieden sind? 2) Sind diese spezifisch menschlichen Tätigkeiten von den Organen innerlich unabhängig? Zur Bejahung der 1. Frage zwingt die Betrachtung des urteilenden und schliessenden Denkens, des Selbstbewusstseins sowie der vielen von Materialität absehenden, oder sie positiv ausschliessenden Objekte unserer Begriffe. — Aber rückt nicht die erstaunliche, im Instinktleben zu tage tretende Kunstfertigkeit der Tiere an die menschliche Sphäre heran? Nein, denn das Tier operiert nicht mit allgemeinen Begriffen, es kennt keine sittlichen und religiösen Ideen, und die Erfindung geht ihm ab. — **J. Pujiula, La moderna biología y la teoría de la evolución p. 496.** Ausführliches Referat über Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwickelungstheorie. (Schluss in Tom. XII. p. 59.)

[1]) Nach dem am 11. Aug. 1904 erfolgten Tode des Vf.s von C. Martinez fortgesetzt (von p. 482 an).

Miszellen und Nachrichten.

Ueber den Begriff der Projektion in der Psychologie. Bekanntlich hat Pfeifer mehrmals in dieser Zeitschrift die Ansicht vertreten, der Projektionsakt sei ein reeller zentrifugaler Akt. Ich habe schon in einer kleinen Arbeit zur Projektionsfrage[1]) diese Anschauung aus einem allgemeinen Grunde abgelehnt. Hier möchte ich nun noch darauf aufmerksam machen, dass ein eigentlicher zentrifugaler Akt auch nach dem heutigen Stande der Physiologie nicht anzunehmen ist. Und zwar aus folgenden Gründen:

1) Die Physiologie hat bisher in allen funktionell wichtigen und höheren Zwecken dienenden Leitungsbahnen noch keine Nervenfaser mit doppelsinniger Leitung nachgewiesen; nur in einigen für höhere Funktionen unmittelbar nebensächlichen Zellsystemen vermutet man wegen des Fehlens der physiologischen und morphologischen Merkmale der einseitigen Fasern das Vorhandensein einer doppelsinnigen Leitungsmöglichkeit. Mag man nun diese Tatsache als das Resultat eines in den unbekannten Eigenschaften der Zellstruktur begründeten Entwickelungsprozesses auffassen oder in einer anderen Weise zu verstehen suchen, für uns genügt, dass sie Tatsache ist.

Soviel wir demnach heute wissen, können die zentripetalleitenden Optikusfasern nicht zugleich auch zentrifugale Bahnen sein, wie es ein zentrifugaler Projektionsakt verlangen würde. Nun treten allerdings durch den Optikus, ohne Berührung mit den grossen Ganglienzellen, zentrifugale Nervenfasern in die Retina ein und zersplittern sich um die horizontalen und äusseren bicholaren Zellen.[2]) Bestimmt nachweisen lässt sich indes die zentrifugale Eigenschaft dieser Fasern nicht; man schliesst sie nur aus dem Umstande, dass ihre Ganglien in dem Mittelsinnzentren liegen. Die Fasern scheinen der Verbindung der beiden Retinen zu dienen.

2) Denken wir einen zentrifugalen Projektionsakt, dann beruht er auf der Voraussetzung, dass letzthin die Retina die Licht- und Farbenempfindungen besitzt; denn wäre dies nicht der Fall, dann bedürfte der zentrifugale, in der Retina ankommende physiologische Prozess, um bewusst

[1]) Natur und Offenbarung (1903) XXXXIX 154 ff.

[2]) Vgl. vor allem Ramon y Cajal, Die Retina der Wirbeltiere, übersetzt von R. Greeff. Wiesbaden. 1894.

zu werden, eines neuen zentripetalen Prozesses als Komplementes, wodurch der Charakter des zentrifugalen Projektionsaktes bereits aufgehoben wäre. Die genannten zentrifugalen Fasern nun als Bahnen dieses Aktes anzusehen, ist wegen ihrer nebensächlichen, schwachen und einseitigen Verbindung mit der allein optisch reizbaren Epithelschicht der Retina physiologisch durch nichts gerechtfertigt. Nehmen wir die doppelsinnige Leitungsmöglichkeit der übrigen Optikusfasern an, dann ist der Zweck der gesamten, aufs höchste komplizierten Sehleitung total unverständlich, dann leistet eben die Retina alles, was geleistet werden muss, allein. In diesem Falle liegt also ein Widerspruch im Begriffe des zentrifugalen Aktes, indem er einerseits der Retina die gesamte Leistung überlässt, anderseits prinzipiell eine unverständliche zerebrale Funktion verlangt. Und worin müsste schliesslich physiologisch das Resultat des zentrifugalen Prozesses bestehen? Offenbar in nichts anderem als in einer Erregung der Stäbchen- und Zapfenschicht. Wie kommt es aber dann, dass diese Erregung nicht wieder sogleich einen zentrifugalen Prozess auslöst? Oder unterscheiden sich vielleicht die primäre zentripetale und die sekundäre zentrifugale Erregung? Aber wodurch? Und wie soll diese Unterscheidung physiologisch begründet sein? Müsste ferner nicht die unverständliche und in nichts begründete Annahme einer gleichzeitigen doppelten Leitung in derselben Nervenfaser gemacht werden? Man sieht durch diese Fragen, die sich leicht vermehren liessen, dass die Annahme eines zentrifugalen Projektionsaktes nicht nur durch die physiologischen Tatbestände ungerechtfertigt erscheint, sondern auch die Unmöglichkeit eines Verständnisses der physiologischen Funktionen in sich schliesst.

Damit wende ich mich aber nicht gegen die Berechtigung des Begriffes der Projektion in der Psychologie überhaupt. Ich möchte beide Extreme vermeiden, sowohl die Auffassung der Projektion als eines zentrifugalen Aktes, als auch die Ablehnung jedes Projektionsbegriffes; sie lassen freilich jenes andere den Vertretern einer Projektion auch unterschobene Extrem, das die Projektion als eine reelle Verlegung von irgend etwas in die objektive Wirklichkeit auffasste, beiseite, weil nur ein physiologisch und philosophisch wenig gebildeter Kopf die Aeusserungen jener Philosophen, die sogar teilweise nicht einmal an einen besonderen zentrifugalen Akt dachten, derart missverstehen konnte. Ich habe darum früher die Projektion folgendermassen definiert (a. a. O. 162 f.): „Projektion im weitesten Sinne ist nichts anderes als das Bewusstwerden des Objektes als eines äusseren Objektes. Liegen die Bedingungen im Gehirne so, wie sie liegen würden, wenn das physikalische Objekt existierte oder in bestimmter Weise existierte, während es in Wahrheit nicht oder anders existiert, so erfolgt die Bildung des psychophysischen Objektes als eines äusseren mit Naturnotwendigkeit genau

so, wie wenn das physikalische Objekt existierte oder in bestimmter Weise existierte, und in diesem Falle haben wir Projektion im engeren und eigentlichen Sinne."

Bonn. **Aloys Müller.**

Der Buddhismus in den Evangelien. Wie P. Carus in seinem *Gospel of Buddha*, so stellt auch A. J. Edmunds in seiner Schrift *Buddhist and Christian Gospels* (Being Gospel Parallels from Pali Texts. 3. ed. by M. Anesaki, Professor in the Imp. Univers. of Tokyo. Tokyo. 1905) Vergleiche zwischen dem Buddhismus und den hl. Evangelien an. Er findet deren 88 und sucht die Entlehnung aus den buddhistischen Quellen darzutun.

Mit Recht bemerkt dazu Zöckler: „Dem unbefangenen Beurteiler mag immerhin ein Teil der 88 hier vorgeführten Paralleltexte den Eindruck von wirklichen Parallelen zu den verglichenen evangelischen Abschnitten gewähren. Es kann aber aus solchem Parallelismus keineswegs ohne weiteres das Entlehntsein gefolgert werden; denn abgesehen von der Prioritätsfrage, für deren unbedingte Entscheidung zu Ungunsten der Evangelien doch noch stärkere Beweise als die von Edmunds in seiner Einleitung versuchten beigebracht werden müssten, muss zweifellos das Hineinspielen zufälliger Umstände in die Entstehung des Gemeinsamen der verglichenen Texte gehörig in Rechnung gezogen werden. Die Aehnlichkeiten sind in vielen Fällen von so äusserlicher Art und so minimaler Bedeutung, dass es sich nicht verlohnt, ihnen eine ernsthafte Betrachtung zu widmen. Und in dem ungeheuer ausgedehnten Zusammenhange der betreffs Buddhas Lebensgeschichte und Lehre überlieferten indischen Nachrichten — die ihre biblischen Parallelen vielfach um das Zehnfache, ja um das Vierzig- und Fünfzigfache an Umfang übertreffen und dabei mit grotesken Ueberschwänglichkeiten, üppigem Wortschwall und langweiligen Wiederholungen überfüllt zu sein pflegen — taucht das wirklich an evangelische Berichte Anklingende so selten auf, dass es schwer glaublich erscheint, dass ein nachahmender Anschluss der Evangelisten an diese Buddhalegenden, oder überhaupt irgend welcher Einfluss von diesen auf jene stattgefunden haben sollte. Mr. Edmunds und sein japanischer Editor verhehlen sich die Schwierigkeiten, welche ihrer Statuierung eines vielfachen buddhistischen Beeinflusstseins der neutestamentlichen Autoren entgegenstehen, keineswegs ganz; aber sie machen sich das Geschäft der Wegräumung dieser Bedenken viel zu leicht und gestatten überhaupt bei Ziehung der Vergleiche ihrer Phantasie einen allzu freien Spielraum." [1])

Vor allem aber ist zu bemerken, dass der Parallelismus zwischen Buddhas Lehre und dem Evangelium kein sachlicher, sondern gerade in

[1]) Theol. Literaturbl. (1906) Nr. 11.

den Grundlehren ein rein äusserlicher ist, in blossem ähnlichen Wortlaute besteht. Das Grundprinzip des Buddhismus, die Selbstvernichtung, hat einen himmelweit verschiedenen Sinn von der Selbstverleugnung, welche Jesus Christus fordert. Das Selbst spielt bei Buddha eine sehr mannigfache, z. T. ganz absurde Rolle. Bald wird es im metaphysischen, bald im psychologischen, manchmal (als Folgerung) auch im ethischen Sinne genommen. Es ist ein reiner Schein, ein Nichts, weshalb man es vernichten muss! Dagegen ist die christliche Selbstverleugnung in der Ethik des gefallenen Menschen tief begründet.

Wie kann man dann auch eine auf so absurden Grundlagen, Atheismus und Illusionismus, beruhende Lehre mit den reinen, erhabenen religiösen Lehren des Evangeliums vergleichen! Wie kann man die Märchen von „Tausend und eine Nacht", die Albernheiten und abgeschmackten Ausgeburten einer orientalischen Phantasie, welche in der unkritischsten Weise überliefert sind und in aller Geschichte spottenden Schriften vorliegen, sich dazu noch widersprechen, mit dem hohen Ernste und der geschichtlichen Zuverlässigkeit der evangelischen Darstellung auf eine Stufe stellen! Nur wer wie unsere Verfasser mit der Phantasie arbeitet, kann buddhistische Phantasiestücke mit der evangelischen Wahrheit vergleichen, nur Renegaten können gar den buddhistischen Fabeln den Vorrang zuerkennen. Wie sollen denn auch die Apostel Kenntnis von den buddhistischen Wahngebilden erhalten haben? Der überzivilisierte kosmopolitische Angelsachse Edmunds musste noch einen buddhistischen Universitätsprofessor zu Hilfe nehmen, um das Material für seine Vergleichung zu erhalten: und die armen Fischer von Galiläa sollten die buddhistische Literatur so genau gekannt haben, dass sie aus dem Wuste derselben 88 der schönsten Sätze herausheben konnten!

Die Form des Himmelsgewölbes. Al. Müller[1]) findet die zahlreichen bis jetzt veröffentlichten Ansichten über die Form des Himmelsgewölbes, bezw. über den Einfluss der Blickrichtung auf dieselbe, unbefriedigend und gibt eine neue experimentelle Lösung des Problems Reimann, der sich zuletzt und am eingehendsten damit beschäftigt hat und die Frage zur definitiven Entscheidung gebracht zu haben schien, fand für den halben Bogen Zenit—Horizont 22^0. Dieses Resultat wird vom Vf. verworfen. Seine Experimente suchten „1. einen zahlenmässigen Ausdruck für die durch die Blickrichtung entstehende Grössentäuschung zu erhalten. 2. Sie sollten nachprüfen, ob und in welchem Masse die Senkung der Blickebene von Einfluss ist. 3. Der erhaltene Wert sollte benutzt werden, zu konstatieren, ob die Blickrichtung der Haupt-

[1]) Ueber den Einfluss der Blickrichtung auf die Gestalt des Himmelsgewölbes. Von Aloys Müller. Sonderabdruck aus der Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. S. XXXX. Leipzig, Barth. 1905.

täuschungsfaktor ist, und welchen Wert für Winkel α sie nahelegt." Er fand: „Es entsteht eine genügend scharf ausgeprägte Vergrösserung der Objekte bei Senkung der Blickebene, unter unseren Versuchsbedingungen eine Vergrösserung von 4,8 %." Zur Ableitung des Wertes von Winkel α werden zwei allein annehmbare Voraussetzungen gemacht. 1) Die Blickrichtung ist der hauptsächlichste Faktor der Täuschung; 2) das Himmelsgewölbe ist kugelförmig, bildet eine Kugelkalotte. Im Gegensatze zu Stroobant, der eine objektive Verkürzung seiner Versuchsstrecken horizontalwärts feststellte, „ergeben unsere Versuche eine Verkürzung zenitwärts." Es ergab sich Winkel $\alpha = 40{,}8^0$, nicht 22^0, wie Reimann fand. Der Vf. stellt nun folgende Alternative auf: Entweder die Blickrichtung ist nicht der Haupttäuschungsfaktor, oder der Wert $\alpha = 22^0$ von Reimann ist falsch. Letzteres ist allein annehmbar, haben wir doch bei Reimann, das klarste Beispiel einer unter suggestivem Einfluss gemachten Beobachtung. Reimann will den sicher nachgewiesenen Einfluss der Blickrichtung auf die Grössenschätzung nicht beobachtet haben. Sicherer dagegen, der die Fehler Reimanns vermied, fand gleichfalls eine Winkelgrösse, die der des Vf. von 40^0 sehr nahe kommt.

Eine Ergänzung dieser Arbeit in methodologischer Beziehung gibt Müller in der Zeitschrift: Archives de psychologie.[1]) Nach einigen grundlegenden Sätzen über die Natur und den wissenschaftlichen Wert der Hypothesen im allgemeinen, weist er alle bisherigen Erklärungsversuche als unbefriedigend zurück. Besonders geht er hierbei auf die Ansicht Claparèdes ein, die sich kurz so darstellen lässt: Der Mond am Horizonte erscheint uns als irdisches Objekt, den irdischen Objekten bringen wir grösseres Interesse entgegen als den himmlischen, das grösste Interesse bewirkt die Vergrösserung des Gesichtsbildes, also usw. Müller zeigt nun, dass eine jede dieser Behauptungen unrichtig ist, und dass man auf diesem Wege über die exakt messbare Grösse der Illusion keinen Aufschluss geben kann. Darum ist die genannte Hypothese nach den Regeln der wissenschaftlichen Methode als unbegründet zu verwerfen.

Nach dieser Kritik zeigt Müller an Beispielen, wie man bei den anzustellenden Beobachtungen alle hier in Betracht kommenden Faktoren (bes. Höhe, Farbe, Lichtstärke, Abstand vom Horizont) berücksichtigen müsse. Sind derartige Beobachtungen in hinreichender Anzahl gemacht, so wird eine Vergleichung derselben den Einfluss der einzelnen Faktoren deutlich hervortreten lassen und so zur vollständigen Lösung der Frage führen. Nur auf experimentellem Wege, so schliesst die interessante Abhandlung, kann unser Problem gelöst werden. Mehr als sonst gilt hier das Wort Newtons: „Hypotheses non fingo".

[1]) Le problème du grossement des astres à l'horizon.

Wir haben in unserer „Psychophysik“ ausführlicher über das vorliegende Problem gehandelt. Erst nach Vollendung des Druckes wurde diese neueste Arbeit veröffentlicht. Dieses Referat möge als Ergänzung der dort angeführten Experimente und Berechnungen dienen.

Ein exakt wissenschaftlicher Beweis für die All-Eins-Lehre. L. Dilles [1]) beweist die Alleinslehre auf Grund Spinozistischer Gedanken in folgender Weise: Er zeigt, dass der „Seinskern“ absolut unabhängig, selbstverständlich ist und andere Seinskerne durchaus ausschliesst. Das kann zugegeben werden, insofern der Seinskern das durch sich existierende Wesen bedeutet. Daraus ergibt sich ihm ganz richtig die Einzigkeit des Seinskerns. Diese Einheit ist aber nicht als Zahl zu denken; „denn die Zahl Eins ist schon ein Stück einer Anzahl (1, 2, 3 ...). Und Anzahl, empirische Anzahl, ist ein erst durch ideelle Spaltung einer Einheit Entstandenes. . . . Die empirische Zahl Eins hat wie alle empirischen Zahlen eine Grenze und Leere neben sich. Zum mindesten hat sie eine ideelle Leere neben sich, welche den Fortgang zu 2, 3, 4, 5 u. s. f. ermöglicht. Der Seinskern Eins aber ist aus keiner höheren Einheit heraus gelöst, hat darum keine Leere neben sich und ermöglicht keinen Fortgang zu 2, 3, 4, 5 u. s. f. Er ist wesentlich einzig, d. h. er ist nicht in der Mehrzahl, Vielheit möglich. Ja, es lässt sich beweisen, dass der eben als einzig dargelegte Seinskern keine Leere neben sich hat. Denn er wäre nicht das an sich selbstverständliche Wesen, wenn er auch nur eine ideelle Leere neben sich hätte, also der Fortgang seines Wesens zu 2, 3, 4 u. s. f. bloss ermöglicht und nicht verwirklicht sein sollte.“

„Die Einzigkeit des Seinskerns ist demnach als solche zu denken, in der alle Zahlen, Eins und Viele“ (genauer gesagt: alles in Anzahl vorkommende) nur als sekundäre Seinsstufen oder gar nur als aufgehobene Momente existieren.“

„Ausdrücklich muss daher die Einzigkeit des Seinskerns als eine solche bezeichnet werden, welche eine kritiklose Anwendung des Zahlbegriffs Eins unbedingt verbietet. Es ist ein solches Eins, das zugleich Alles ist, weil es keine weitere Fortsetzung neben sich zulässt, keine Möglichkeit weiteren Fortganges seines Substrates, d. i. keine ideelle Leere für einen solchen, neben sich haben kann.“

„Darum ist für eine solche ganz einzige Art eines einzigen Wesens die altehrwürdige Bezeichnung des ‚All-Eins‘ eine höchst zutreffende. Denn nur ein Eins (Eines), das zugleich das ganze All ausmacht, kann ohne jegliche (auch ohne eine ideelle) Leere existieren“. [2])

---

[1]) Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft. II. Stuttgart. 1906.

[2]) 70 ff.

Diese logischen Spiegelfechtereien sollen über die wichtigsten Fragen, die einen denkenden Menschen beschäftigen können, in „exakter" Weise entscheiden. In formellster Weise setzt die Beweisführung ohne allen Beweis voraus, was gerade zu beweisen wäre, dass ausser dem einen durch sich seienden Wesen etwas anderes, ein anderes Sein gar nicht möglich, nicht denkbar sei. Wäre dies zugegeben, dann müsste das Eine das All-Eine sein. Dass aber neben dem durch sich seienden auch ein zufälliges Sein wenigstens möglich, denkbar sei, kann doch von einem vernünftigen Menschen nicht geleugnet werden. Tatsächlich wird ja alles was wir kennen. Freilich ein zweites durch sich seiendes Wesen, ist neben dem Einen, Einzigen nicht möglich, und insofern kann von Zählen bei ihm nicht die Rede sein: selbst mit den endlichen Wesen kann es streng genommen nicht als erstes zusammen gezählt werden; denn diese gehören einem ganz andern Seinsgebiete an, sie sind nicht ‚gleichnamig" mit dem Seinskern, was doch zum Zählen von mehreren Dingen notwendig ist.

Noch viel wunderlichere Bocksprünge macht der Vf., um die aus dem dargelegten angeblich sich ergebenden „Wahrheiten" zu beweisen: „I. Die Ichwesen sind ihrem Kerne nach Stücke (sekundäre Nebenteile) des All-Einen und können nicht ein von diesem Geschaffenes sein. II. Das zentrale All-Eine ist nicht Ich-wesenartig (nicht persönlich)." „Denn dieses All-Eine ist (wie gezeigt), die **Zentralstelle** aller sekundären Nebenteile, also auch der Kern des Ichwesen".

Darwinistische Erklärung der Rechtshändigkeit. E. Weber[1]) findet eine vollkommene Parallele zwischen der Entwicklung der Rechtshändigkeit beim Urmenschen und beim Kinde; bei beiden besteht eine Periode, wo sie noch nicht vorhanden ist, und nur der Keim dazu im Körper gegeben erscheint: da sie das Kind ziemlich spät erwirbt, muss sie allmählich vom Urmenschen erworben und dann als Anlage vererbt worden sein. Doch ist sie, soweit Dokumente darüber vorhanden sind, schon für die älteste geschichtliche Zeit bezeugt; jetzt ist sie bei allen Völkern herrschend, entwickelt sich aber immer noch mehr; die Linkshändigkeit schwindet immer mehr, am häufigsten ist diese bei Verbrechern, bei Frauen mehr wie bei Männern. Der Vf. verwirft alle bisherigen Erklärungsversuche: die verschiedene Blutversorgung des Gehirns infolge der Asymmetrie der Blutgefässe, die Lage des Kindes im Uterus, die Lage des Schwerpunktes im Körper, die Gewohnheit auf der rechten Seite zu schlafen, das Tragen des Kindes auf dem rechten Arm u. s. w.

Allerdings besteht eine physiologische, aber keine anatomische Ueberlegenheit der linken Hirnhemisphäre über die rechte; das Schreiben mit

[1]) Ursachen und Folgen der Rechtshändigkeit. Halle. 1905.

der rechten Hand ist die Ursache der Lokalisation der Sprachzentren in der linken Hemisphäre. Darum schlägt der Vf. vor, das Schreiben mit beiden Händen in der Schule zu üben, damit nicht die rechte Hemisphäre mit der Zeit zu sehr verkümmere!

Echt darwinistisch, wie auch die Erklärung der Rechtshändigkeit, die der Vf. allen andern gegenüber stellt. In der Steinzeit, wo mit Steinen gekämpft wurde, musste die Brustseite des erhobenen Armes, der die Steine schleuderte, den Steinen des Gegners direkt ausgesetzt sein. Trafen diese die linke Seite, wo das Herz liegt, so war der Wurf tödlich, während die rechts Getroffenen mit dem Leben davon kommen konnten. Darum war die Rechtshändigkeit von Vorteil im „Kampfe ums Dasein". Sie erhielt sich, befestigte sich und wurde auch bei anderen Verrichtungen geübt. Durch Vererbung ist sie nun allgemein geworden.

Auf die Frage, welche man an den Darwinisten mit Fug richtet: aber welchen Vorteil bietet die Linkslage des Herzens im Kampfe ums Dasein, gibt es noch keine abschliessende Antwort![1])

Eine ganz ähnliche darwinistische Erklärung gibt Patrick[2]) von der Lust am Spiel. Die meisten Spiele ahmen nicht Beschäftigungen des modernen Lebens nach, sondern rekapitulierenTätigkeiten des unzivilisierten Urmenschen. Das Spiel erleichtert, bringt Lust dadurch, dass die von den täglichen Beschäftigungen erschöpften Nerven ausruhen, und etwas sehr Leichtes zu leisten haben, wie dies eine durch viele Generationen hindurch geübte und vererbte Beschäftigung ist. Das tut nun in vorzüglicher Weise das Fussballspiel, das die Faust- und Ringkämpfe unserer Voreltern rekapituliert.

Eine wenig schmeichelhafte Erklärung für den gegenwärtigen Augenblick, wo der fanatische Sport mit Fussballspiel alle anderen Spiele verdrängt.

Experimente über Telepathie. Bekanntlich hat eine englische psychologische Gesellschaft durch sorgfältiges Umfragen einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Sterben und den darauf bezüglichen Halluzinationen entfernter Freunde und Verwandten, also ein ‚Erscheinen' von Sterbenden, nachzuweisen gesucht. Gegen sie richten sich Experimente von N. Vaschide.[3]) Er hält die genannte Enquête für oberflächlich, da insbesondere die Glaubwürdigkeit der Zeugen nicht hinlänglich geprüft wurde. Seine Untersuchungen widersprechen denen Gurneys, Myers' und Podmores. Er hat an 21 Rumänen, darunter

[1]) Vgl. Zeitschr. f. Psych. v. Ebbinghaus (1906) XXXXI. 76 f.

[2]) *The psychologie of football.* Amer. Journal of Psychol. XIV.

[3]) *Recherches expérimentales sur les hallucinations télépathiques.* Bulletin de la Soc. des sciences de Bucarest XI 524—584. Vgl. Zeitschr. für Psychol. von Ebbinghaus (1906) XXXXI 521 ff.

13 Frauen und 8 Männern, und 11 Franzosen (8 Männern, 3 Frauen) im Durchschnittsalter von 38 Jahren 5 Jahre lang Beobachtungen angestellt. Er fand bei den Rumänen nur 5,47 % sicherer telepathischer Phänomene, nach der zweiten Tabelle nur 4,36 %. Dieses Zusammentreffen ist doch durch Zufall leicht erklärlich. Wie sehr die Eigenart, insbesondere die Leichtgläubigkeit der Zeugen, in Betracht kommt, beweist der Umstand, dass von 100 telepathischen Erscheinungen der ungebildete rumänische Priester 98, der gebildete 68, der Bauer 80, der Akademiker nur 6 für wahr hält. Bei den meisten Erscheinungen bestand im Leben eine enge Gemeinschaft, daraus erklärt sich die Halluzination auch des fernen Freundes, namentlich wenn er von der kritischen Lage des Schwerkranken gehört hat.

Diesen Erwägungen und Beobachtungen gegenüber kann das Ergebnis der englischen Enquête auf wissenschaftlichen Wert keinen Anspruch erheben.

Ein anderer Versuch Vaschides, dieselbe zu widerlegen, hat weniger Beweiskraft.[1]) Er wollte untersuchen, ob zwischen zwei innig verbundenen Menschen eine prästablierte Harmonie in ihrem Geistesleben bestehe, kraft deren Gedanken in einem mit gleichen Gedanken und Vorstellungen im andern zeitlich zusammentreffen. Zu diesem Zwecke verabredete er sich mit Piéron, dass beide 16 Tage lang sich genau die Stunde notierten, in der der eine an den andern dachte. Die Tabellen zeigen, dass auf 26 Gedanken des einen an den andern nur ein völlig gleicher des andern kam.

Ueber farbiges Gehör hat W. Urbantschitsch[2]) interessante Versuche angestellt: Er fand, dass Scheinbewegungen farbloser objektiver Gesichtsbilder spontan oder durch äussere Reize (akustische, taktile, galvanische) eintraten, was durch Radientafel exakt nachgewiesen werden kann. Die Einwirkung der Töne c^2 und c^3 z. B. bewirkte eine scheinbare Ablenkung eines Horizontalradius um 1—2°. Beim Erklingen gewisser Töne wurde eine Bewegung, ein Herausspringen von einzelnen scheiben- oder punktförmigen Stücken aus einer Gruppe beobachtet. Das kometenschweifartige Nachbild einer schwarzen Scheibe wandte sich bei einem tiefen Tone nach rechts, während ein hoher Ton das Bild eines weissen Bandes auslöste. Selbst Farben verursachen Scheinbewegungen. Durch Versetzen gelber und roter Gläser bewirkte er eine Ablenkung um 2°, grün bewirkte eine Verschiebung um 6°, violett um 19°. Merkwürdiger-

[1]) N. Vaschide et H. Piéron. *Contribution expérimentale à l'étude des phénomènes télépath.* Bulletin de l'Institut génér. psych. 1902.

[2]) Ueber Beeinflussung subjektiver Gesichtsempfindungen. Wissensch. Beilage z. 16. Jahresber. d. Philos. Ges. in Wien. 127—139.

weise waren die Veränderungen verschieden, je nachdem das rechte oder linke Ohr, das rechte oder linke Auge gebraucht wurde. (Vgl. Zeitschr. f. Psychol. v. Ebbinghaus XXXXI 181 ff.)

Wieder ein entlarvtes Medium. Die 19jährige Tochter einer französischen Generalsfamilie zu Algier liess als Medium die Gestalt eines Arabers Bien-Bon aus einer leuchtenden weissen Kugel sich entwickeln und darin wieder verschwinden. Das Phantom beugte sich aus dem Vorhange, der auch das Gesicht des Mediums verdeckte, hervor, trübte mit seinem Atem eine Barytlösung und gab andere Beweise seiner materiellen Existenz. Die Naturforscher und Führer der „Gesellschaft für psychische Forschung", Lodge und Richet, welch letzterer das Zimmer genau untersuchte, halten jeden Betrug für ausgeschlossen. Nun kam aber dem Maler G. v. Max die Photographie des Phantoms in die Hände. Derselbe konstatierte,[1]) dass dasselbe mit der Wäsche des Mediums bekleidet war und einen falschen Bart mit Gummibändern um das Kinn trug. Auch Richet hatte die Aehnlichkeit des Gesichtes mit dem des Mediums bemerkt. Der Maler mit scharfen Augen beschreibt ins einzelne die absonderliche Garderobe dieser „Vogelscheuche".

Derselbe Maler hatte auch schon das Phantom der von der Frau d'Esperence produzierten Aegyptierin Yolande auf seine Kleidung untersucht und gefunden, dass es einen Unterrock mit Besatz, ein Hemd und eine Serviette umgebunden trug. Der Maler legt darum den exakten Naturforschern nahe, bei ihren Materialisationssitzungen immer jemand mit geübten Augen herbeizuziehen (vgl. Hochland (1905) 242 ff.).

[1]) Psychische Studien (1906), März.

Eine Ethik des freien Wollens.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

Im ersten Teile seiner „Ethik“ [1]) hat Wentscher die Freiheit, „die Betätigung freien Wollens in immer höherer, vollendeterer Ausprägung“, als höchstes Moralprinzip, als „das ursprüngliche Wesen des Sittlichen“ darzutun gesucht. Er kam zu dem Schlusse, dass „das Gute oder das ethisch Idealische mit dem von unserem eigensten, innersten Wollen Erstrebten geradezu in Eines zu setzen sind“. [2]) In diesem zweiten Teile unternimmt er es nun, eine praktische Betätigung und Rechtfertigung seiner Freiheitstheorie zu geben. Dies geschieht dadurch, dass er „auf dem Boden des Freiheitsprinzips ein vollständiges System der Ethik errichtet, und zwar so, dass dieses System in allen seinen Teilen mit innerer Notwendigkeit aus jenem Prinzip hervorwächst.“

Dieses System wird nun durchgeführt im ersten Buch: Gestaltung des individuellen Lebens. 1. Erziehung und Bildung. 2. Ehe und Familie. 3. Beruf und Lebensgestaltung. 4. Lebens- und Weltauffassung. Im zweiten Buch: Gestaltung des historisch nationalen Lebens. 1. Einzelwesen und Gesellschaft. 2. Das historisch-politische Leben. 3. Das nationale Geistesleben. Im dritten Buch: Gestaltung des Kulturlebens. Kulturaufgaben und Einzelpersönlichkeit. 2. Zur Organisation des Kulturlebens.

In der Einleitung wird zunächst ein der Freiheitsethik diametral entgegenstehendes System, das der Willensverneinung, abgewiesen. Dem Vf. kann es nicht schwer sein, seine Willensethik als hocherhaben über diesem alles Leben vergiftenden Pessimismus darzutun. Wenn er aber auch in der Ethik des Christentums, weniger in Christus selbst, einen pessimistischen Zug, Weltflucht finden will, so folgt er dabei einer landläufigen Auffassung, die dem wahren Tatbestande nicht entspricht.

[1]) Ethik von Max Wentscher. II. Teil. Leipzig, Barth. 1905.

[2]) Ein ausführliches Referat gab das „Phil. Jahrb.“ 1902, S. 273—285.

„Die ganze Art, wie sie einzig das ‚Heil der Seele' in den Mittelpunkt des menschlichen Strebens stellt, wie sie ablehnend und fast feindselig allen Gütern dieser Welt gegenübertritt, und zu einem Reiche erheben möchte, das ‚nicht von dieser Welt' sei, scheint das gerade Widerspiel zu sein von unserer Ethik der freien Willensbetätigung und kraftvollen Benutzung aller uns sich darbietenden Willensmöglichkeiten auf dem Boden der uns gegebenen ‚diesseitigen' Wirklichkeitswelt. Dort selbstverleugnende Weltentsagung, Weltflucht, hier entschlossene Selbstbetätigung, Beherrschung, Benutzung der Welt im Interesse freiester Entfaltung der Persönlichkeit! Dort — alle Hoffnung, alles Streben aufs ‚Jenseits' gerichtet; hier — fürs Erste einmal ausschliesslich aufs ‚Diesseits', das doch allein unserem Handeln und Wirken zugänglich ist" (8).

Die Ethik des Christentums steht nicht in einem prinzipiellen Gegensatz zur Ethik der Freiheit. Die christliche Ethik ist Wahrheit, und ‚die Wahrheit', sagt der Herr, ‚wird euch frei machen'. Die Ethik der christlichen Philosophie bestimmt das sittlich Gute nach der eigensten Natur des Menschen; sittlich gut ist ihr, was der Natur, selbstverständlich der vernünftigen Natur, des Menschen entspricht. Der Wille ist aber auf das der eigenen Natur entsprechende Gute gerichtet; also ist gut, was der vernünftige Wille des Menschen erstrebt. Er wird nicht von fremden Einflüssen, sondern von seiner eigensten Natur bestimmt, er bestimmt sich mit der grössten Freiheit zur grösstmöglichen Entfaltung seines eigenen Wesens, seiner Persönlichkeit.

Aber freilich ein absolut unabhängiges, selbständiges Wesen ist der Mensch nicht, neben ihm stehen gleichberechtigte, vernünftige Wesen, die auch nach grösstmöglicher Entfaltung ihrer Persönlichkeit streben. Nur durch Einschränkung des eigenen freien Wollens nach Massgabe der Berechtigung anderer kann ein Zusammenleben bestehen. Aber noch wesentlichere Beziehungen hat das Geschöpf zu seinem Schöpfer. Seine Natur ist tiefinnerlichst vom Schöpfer abhängig. Die Rücksicht auf ihn als letztes Ziel legt der Freiheit wieder Schranken auf.

Aber im Grunde folgt der Wille auch hier seiner freiesten Entscheidung, erstrebt die höchste Entfaltung seines eigenen Wesens. Denn das Endliche ist wesentlich dem Unendlichen untergeordnet und kann nur in ihm seine volle Entfaltung und Vollendung finden. Sein ethisches Wollen wird sich also vor allem auf das Unendliche, das

Jenseitige richten; nicht so, dass das Zeitliche vernachlässigt oder gar verachtet, geflohen würde; sondern so, dass es immer mit Rücksicht auf das Ewige behandelt wird. Erst so wird unser Wollen ein ganz freies, d. h. unserem innersten Wesen entsprechendes. Die Zeit wird damit freilich nur Vorbereitung auf die Ewigkeit; aber je energischer die Arbeit in der Zeit, um so besser die Vorbereitung, um so vollkommener die endliche Vollendung. Erst so bekommt unser vergängliches, oft gar armseliges Dasein einen Wert, und unser ethisches Wollen jene absolut wertvolle Güte, welche ihr die „Ideale" der menschlichen Natur für sich betrachtet nie und nimmer zu verleihen vermögen. Der ethische Wert ist ein so unendlicher, dass man für ihn unter Umständen alles auf dieser Welt, auch das Leben, opfern muss. Wo bleibt da die Selbstherrlichkeit des Diesseits? Wer will wegen bloss vorgestellter Ideale solche Opfer bringen? Wie kann einem vernünftigen Menschen zugemutet werden, das einzige und zudem nur geglaubte Diesseits ganz und gar den Idealen einer endlichen Natur zum Opfer zu bringen?

Durch solche starke Betonung des Jenseits seitens der religiösen Ethik werden die menschlichen Bestrebungen für das Diesseits zu entsprechender Mässigung herabgestimmt, sie werden dem Ewigen untergeordnet, und es wird so jenes richtige Verhältnis hergestellt, in welchem allein eine gesunde Kulturentwickelung möglich ist. Wo dagegen die zeitlichen Interessen im Vordergrunde stehen oder gar allein Berücksichtigung finden, da muss die Ueberschätzung und Ueberstürzung jene ungesunden sozialen Verhältnisse herbeiführen, welche in unserer Zeit eine schreckliche Gefahr für die Gesellschaft und die Kultur bilden.

Doch der Vf. trägt nicht jene Verachtung gegen die christliche Ethik zur Schau, die bei manchen Philosophen jetzt zum guten Tone gehört; er spricht seine Verehrung gegen das Christentum aus und sucht dem berechtigten „pessimistischen" Momente der christlichen Ethik gerecht zu werden. Ueber die Endlichkeit unseres Daseins und damit unseres freien Willens sucht er nicht mit manchen dadurch hinwegzukommen, dass er den Nutzen, den unser Schaffen folgenden Geschlechtern bringt, ins Feld führt; er findet diesen Trost sehr erbärmlich; aber auch der Trost, den er bietet, wird die Menschen, wie sie doch einmal sind, nicht zu schweren Opfern bringen.

„Wenn das erreichbar wäre, wenn es uns gelänge, von dem uns letzten Endes freilich bevorstehenden Schicksal, jener unvermeidlichen

Abberufung vom Schauplatz all unserer Bestrebungen, uns innerlich unabhängig zu machen ... durch tatenfrohe Erfüllung des uns in die Hände gegebenen Daseins mit Zwecken und Aufgaben, die ihren Wert unverlierbar in sich selber tragen, die uns eine Befriedigung gewähren, an der wir nichts anders, von der wir nichts zurückwünschen möchten, was immer auch zuletzt mit uns werden möge; wenn uns das wirklich gelänge, so würde das in der Tat Freiheit sein, Freiheit im höchsten Sinne, der irgend mit diesem Worte sich verbinden liesse. Und solche Stellungnahme gegenüber der Tatsache unserer Endlichkeit wäre umsomehr gerechtfertigt, als sie in jedem Falle die einzige ist, welche uns unabhängig macht von dem, worüber wir Zuverlässiges nun einmal nicht wissen können, von der Frage, ob es überhaupt noch ein Weiterleben gibt nach dem Aufhören dieses Daseins, und von welcher Art dieses künftige Leben etwa zu denken wäre" (13).

Diese abstrakten, idealen Erwägungen mögen wohl auf einige wenige sehr hochgebildete und in glücklichsten Verhältnissen lebende Uebermenschen Eindruck machen. Für das konkrete Leben der Menschen sind sie völlig wertlos. Die Endlichkeit unseres Daseins wird vom Vf. doch gar zu abstrakt gefasst. Wir müssen nicht bloss sterben, sondern schon unser ganzes Leben verfliesst in den mannigfachsten Kämpfen und Leiden. Unsere Sittlichkeit ist durch Mängel und Sünde getrübt, von einem Ideal kann da keine Rede sein. Die meisten haben mit der Notdurft des Lebens zu kämpfen; ihre Arbeiten drehen sich um so Gewöhnliches und Niedriges, dass die Befriedigung, die sie uns gewähren, der Wert, „den sie in sich selber tragen", gleich Null ist. Oder vielmehr die vielen, welche „mühselig und beladen" ein armseliges Leben fristen, müssen den hier gebotenen Trost als äffenden Hohn empfinden. Da kann nur die christliche Ethik wahren Trost bieten: dieses Leben ist Vorbereitung auf die Ewigkeit, ist Erfüllbarkeit einer gottgewollten Bestimmung. Auch das niedrigste Werk, auf das unendliche Gut gerichtet, erhält einen Wert, den ihm alle menschlichen Ideale nicht geben können.

Da nun die christliche Ethik vor allem die gewöhnlichen Lebensverhältnisse berücksichtigt, so muss sie, namentlich in der religiösen Paränese, ganz besonders das Seelenheil, das Jenseits vor Augen stellen. Aber auch den Selbstgenügsamen, mit Erdengütern Gesegneten, muss sie zurufen, dass dieses Leben nicht unsere wahre Heimat ist. Sie missachtet nicht das Diesseits; im Gegenteil, sie verlangt ange-

strengteste Arbeit im Berufe und in der jeweiligen Stellung. Weil aber die Mehrzahl der Menschen schon von selbst sich gar zu stark in das Irdische versenkt und das Ewige vernachlässigt, dringt die Paränese auf Weltverachtung, auf Sorge für das Seelenheil als das alleinige Wertvolle, das *unum necessarium*.

Aus demselben Grunde verpflichtet die christliche Ethik zwar nicht, rät aber eine strengere Weltflucht einzelnen Auserlesenen an. Die hohe Bedeutung gerade der religiösen Seite der Ethik verlangt mit einer gewissen Notwendigkeit, dass sie auch durch besonderen Lebensberuf von einzelnen geübt wird, da die grosse Mehrheit sie vernachlässigt und alle Arbeit auf das Diesseits richtet. Andererseits spornt das heldenmütige Beispiel dieser Aszeten die Weltmenschen, mächtiger als alle Worte, durch ihr Beispiel an, nach einem höheren Ziele zu streben.

Dass wir über das Jenseits nichts Zuverlässiges wissen könnten, ist eine Behauptung, welche zwar bei unseren modernen Philosophen als selbstverständlich gilt, aber durch ihre Berufung auf Kant sehr schlecht gestützt wird. Sollte aber die Vernunft nicht hinreichende Beweise für die Unsterblichkeit bieten, dann stände uns immer noch die Offenbarung zu Gebote, die uns untrügliche Sicherheit über das Jenseits gewährt.

Der Vf. selbst gelangt zu einem Jenseits, wenigstens zu einem jenseitigen Gotte, freilich auf einem Wege, den wir nicht für sehr sicher halten: auf einem Wege, auf dem das subjektive Moment eine zu grosse Rolle spielt:

„So sind es zwei Punkte, an denen unser Suchen nach einer dem Geiste der Freiheitsethik angemessenen Lebens- und Weltauffassung zur Ruhe zu gelangen vermag: zuerst das Bewusstsein unserer Befähigung zu einem Wollen, das seinen Wert unverlierbar in sich selbst trägt und eben damit uns frei machen kann von den Schranken der Endlichkeit; und sodann der Gedanke an eine hinter der uns erscheinenden Erfahrungswirklichkeit vorauszusetzende höhere Welt, die, so unergründlich sie uns ihrem letzten Wesen nach immer bleiben mag, doch in dem, was sie uns schauen und ahnen lässt, gerade jenem in uns selbst lebendigen, höchsten Wertempfinden unendlich reiches Material zur Betätigung und Befriedigung bietet."

„Es ist menschlich begründet und wohl verständlich, dass man diese beiden, ihrem Ursprung nach gesonderten Momente weiterhin alsbald in einer einheitlichen Gesamtauffassung zu vereinigen sucht,

dass man also jene hinter der Erscheinungswelt erahnte objektive Welt des Wertvollen zurückdeutet auf eine wesenhafte lebendige Macht mit wirkungsfähigem Willen, analog dem unsrigen, so dass nun die Fülle des uns subjektiv in dieser Welt erscheinenden Wertvollen nicht blosses Werk des Zufalls, des Waltens blinder Kräfte wäre, sondern nur darum uns so zu erscheinen vermöchte, weil es auch objektiv so sei, weil es den Stempel jenes lebendigen Wesens und seines Willens in sich trüge; . . . die Idee einer inneren Zusammengehörigkeit unseres eigensten Selbst, das wir in solcher Wertschätzung sich regen fühlen, mit diesem obersten Weltgrunde wird lebendig. Die Möglichkeit eröffnet sich, in dem eigenen Streben, da wo es sich auf die höchsten Ideale richtet, mit dem Wollen jener wesenhaften Macht in ein näheres Verhältnis treten zu können. In ihm glauben wir einen letzten Halt, eine sichere Heimat zu finden für unser eigenes innerstes Selbst . . .“

„Erweist sich so der Glaube an die Heimatsberechtigung des noch nach unseren Idealen Seinsollenden im Weltganzen als der letzte feste Punkt für unsere Stellungnahme zu dieser Welt, so wird auch weiterhin die Ausdeutung dieses Glaubens in dem Sinne, dass der letzte Weltgrund als ein wollens- und wirkungsfähiges Wesen zu fassen sei, als die uns natürliche Konsequenz anzuerkennen sein. War unsere Ethik im Recht, alles Gute, sittlich Idealische ausschliesslich in die Willensbetätigung zu verlegen, so kann ja auch in dem Weltganzen das so bestimmte Gute nur objektive Realität haben, wenn es von solch einem Willen getragen ist. Und dieser Wille darf nicht bloss dem Namen nach mit dem unsrigen zusammenstimmen, sondern wird zuletzt auch die für das Sittliche entscheidenden charakteristischen Merkmale unseres Willens tragen müssen; vor allem das der Wirkungsfähigkeit, und zwar einer solchen, in der die eigenen Ideale des Wollenden, als intelligenten Wesens, zum Ausdruck kommen. So wird die Wesenhaftigkeit oder Persönlichkeit des obersten Weltgrundes immer die einzige Ausdeutung für uns bleiben, bei welcher uns das, was es hier zu leisten gibt, die Beherrschung des Weltganzen nach Idealen des Guten, glaubhaft werden kann. . . . Kurz die auf dem Boden einer Ethik sich erhebende Weltauffassung wird immer im Gottesbegriff, die praktische Stellungnahme zu dieser Welt immer in einem entschlossenen Gottesglauben ihren natürlichen Abschluss suchen, so wenig auch eine theoretische Erkenntnis, die ihm als zuverlässige Grundlage dienen könnte, erreichbar sein mag.“

Das ist gewiss ein sehr geistreicher Weg, um zu einer sicheren Grundlage der Ethik in Gott zu gelangen, aber gangbar ist er nur für sehr bevorzugte Geister. Und auch sie müssen sich schliesslich mit einem subjektiven Meinen begnügen. Wie ist es doch zu bedauern, dass selbst Denker und wohlmeinende Ethiker wie Wentscher so in dem Banne des Kantschen Skeptizismus in betreff des Gottesbeweises befangen gehalten werden.

Auch verfängt die Berufung auf andere nicht, welche diese Annahme als etwas allgemein Menschliches dartun und beweisen soll, dass es sich dabei nicht um eine „blosse subjektive Träumerei" handeln kann, sondern dafür eine „gewisse Objektivität beansprucht" werden darf. Denn diejenigen, welche einer solchen spekulativen Betrachtung fähig sind, die Kollegen des Vf.s, schliessen Gott geradezu von der Ethik aus, diejenigen aber, welche in Gott den letzten Grund der Sittlichkeit sehen, haben ihren festen Gottesglauben auf ganz anderem Wege gewonnen, aus Quellen geschöpft, welche der Vf. positiv verwirft: nämlich durch strenge Beweisführung und durch die Offenbarung haben sie Gott als Gesetzgeber und Fundament aller Sittlichkeit unzweifelhaft erkannt.

Selbst von sittlichem Boden aus kann man zu einer sicheren Gotteserkenntnis gelangen, nicht bloss auf dem Wege Kants, der nur in dem unendlichen Gute eine Aussöhnung zwischen Pflicht und Glückseligkeit für möglich hält, sondern auf einem Wege, den schon der hl. Augustinus eingeschlagen hat:

Mit vollster Freiheit entscheidet sich allerdings unser Wille für das Sittliche, und dasselbe gehört zu seinem eigensten Selbst; aber dennoch steht es über ihm, tritt ihm als hehre, heilige Macht entgegen, die absoluten Gehorsam verlangt. Es liegt im sittlich Guten ein absoluter Wert, dem gegenüber unter Umständen alle irdischen Werte gering geachtet werden müssen. Die Missachtung der Pflicht ist ein unsägliches Uebel, eine Schuld, die durch kein endliches Gut aufgewogen werden kann. Um alle Güter der Welt darf man nicht sündigen, lieber alle Uebel muss man dulden, als die sittliche Pflicht verletzen. Es liegt also ein unendlicher Wert in der Tugend, sie enthält sozusagen ein unendliches Gut.

Einen solchen unendlichen Wert hat das Sittliche in sich, d. h. in der menschlichen Natur und ihren Idealen, auch in ihrer idealsten Ausbildung nicht. Es ist ja immerhin ein Uebel, wenn etwa die Vernunft von der Sinnlichkeit geknechtet wird, wenn der Mensch sich

dem Niedrigsten zuwendet, statt nach Idealem zu streben: aber das sind immer sehr endliche Uebel, nicht grösser als die Verkümmerung eines Einzelwesens. Also müssen die sittlichen Handlungen, wenn sie so absoluten Wert haben, mit einem unendlichen Gute in Verbindung stehen. Das ist nur so denkbar, dass sie zum unendlichen Gute als Ziel des sittlichen Strebens führen, dass die Sünde den Verlust des unendlichen Gutes in sich schliesst.

Einen absoluten Befehl können die Gebote der Vernunft nicht enthalten, die Vernunft kann nur so viel Auktorität beanspruchen, als sie selbst Wert hat, und der ist ein sehr beschränkter; wer ihr nicht folgt, empört sich nicht gegen eine heilige, über uns stehende Macht, sondern höchstens gegen die vernünftigen Forderungen einer sehr ohnmächtigen, der Wahrheit unterworfenen Erkenntniskraft. Jene Forderungen der Vernunft, wenn sie berechtigt sind, reduzieren sich auf rein logische Urteile: eine heilige Macht, wie sie uns im Sittlichen entgegentritt, repräsentieren sie nicht. Es muss also eine reale absolute Macht durch die sittlichen Gebote uns beherrschen, ein absoluter heiliger Wille dieselben als seine Gebote uns anferlegen.

Freilich, gerade die Sittlichkeit auf Gebote der Gottheit zurückzuführen, widerstreitet der Grundauffassung unseres Freiheitsethikers:

„Bedenklicher noch ist es, dass auch die Behandlung und Verwertung der eigentlich sittlichen Probleme in den historischen Religionen vielfach eine Gestalt angenommen hat, bei welcher der eigentliche Sinn, der Geist des Sittlichen nur allzu leicht verfehlt wird. Schon die Umwandlung der der eigenen höchsten Wertschätzung entspringenden Ideale menschlichen Verhaltens in autoritative Gebote der Gottheit, als des alle Macht habenden, uns mit Strafe bedrohenden Weltbeherrschers, kann leicht verwirrend und irreleitend wirken. Bei aller Anerkennung ihrer pädagogisch möglicherweise wohltätigen Wirkung wird sie doch immer der Gefahr ausgesetzt bleiben, dass die verlangte Unterordnung unseres praktischen Verhaltens unter solche Gebote nur widerwillig geschieht, nur aus sklavischer Gesinnung heraus, nicht mit jener inneren freudigen Zustimmung, wie sie das Bewusstsein, den eigenen höchsten Idealen frei folgen zu dürfen, erzeugen müsste, und die allein der sittlichen Tat erst ihren vollen sittlichen Wert verleihen kann. Und die gleiche Gefahr droht überall da, wo die Religion die Jenseitsvorstellungen und den Vergeltungsgedanken zu Hilfe nimmt und um des ‚künftigen Seelenheils' willen die Gebote der Sittlichkeit zu befolgen befiehlt."

Wenn wir die menschlichen Ideale als Gebote auffassen, wandeln wir dieselben nicht um, sondern lassen sie vollauf gelten. Gott gebietet das, was der eigensten Natur der Menschen entspricht. Von dem Gebote Gottes können wir die Ideale aber nicht loslösen; denn dieselben haben einerseits, wie wir sahen, ihren wahren Wert nur in Gott, andererseits muss der heiligste, weiseste Gott von dem Geschöpfe das sittlich Gute verlangen, das Streben nach seinen Idealen ihm gebieten. Dadurch wird die Freudigkeit des Strebens nicht herabgesetzt, sondern mächtig erhöht. Wir streben dann nicht mehr bloss nach einer menschlich idealen Vollendung, sondern erwerben uns die Liebe und das Wohlgefallen des höchsten Gutes, wir streben nach einem unendlichen Gute, überzeugt, dass die Tugend uns in den Besitz des unendlichen Gutes, zu unserem Endziele, zu der von uns notwendig begehrten Seligkeit führt. Dagegen haben Ideale als solche für die Menschen, wie sie einmal sind, sehr geringe Anziehungskraft, wenige begeistern sich für sie. Nicht nur nicht freudig, sondern gar nicht werden sie erstrebt werden. Auch sie können und müssen Widerwillen einflössen. Denn es handelt sich beim Sittlichen doch nicht um eine uneingeschränkte Freiheit, als wenn der Mensch tun sollte, was ihm beliebt, was ihm angenehm ist. Die höheren Interessen, die idealere Vollkommenheit muss vom sittlich guten Willen erstrebt werden. Der natürliche Wille geht aber meistens auf das augenblickliche sinnliche Interesse. Er muss sich also durchweg Gewalt antun, um dem idealen Streben Geltung zu verschaffen. Dieser Widerwille wird aber das rein ideale Streben unvergleichlich mehr zu schädigen imstande sein, als die Schwierigkeit, welche wir in der Erfüllung des Willens Gottes, in dem Streben nach dem unendlichen Gute empfinden.

Aber freilich auch dieses Streben nach dem unendlichen Gute, die Erfüllung eines heiligen, uns liebenden Willens würde nicht die nötige Anziehungskraft besitzen, um uns zu ernstem, schwerem, opfervollem sittlichem Streben zu befähigen. Nur weil das unendliche Gut im Jenseits auch unser höchstes Gut, unsere höchste Seligkeit ist, zieht dasselbe unseren Glückseligkeit verlangenden Willen an. Nur weil wir unser „künftiges Seelenheil“ durch die Uebung der Tugend sicherzustellen vermögen, können wir die schweren Opfer bringen, welche die Sittlichkeit verlangt. Wegen der Ideale des Vf.s werden die meisten Menschen noch keinen Finger krümmen, und ich bezweifle, ob auch er selbst, der für seine Ideale schwärmerisch begeistert ist, jemals ein schweres Opfer für sie bringen wird, ob er unter Umständen

für dieselben Qualen und Tod erdulden würde, wie sie die Martyrer, durch die Jenseitsvorstellungen ermutigt, nicht widerwillig, sondern freudig erduldet haben.

Der Freiheitsethik widerstreitet es auch, dass die Weltanschauung „dem einzelnen nicht als Sache freier, selbständiger Entscheidung nach eigener Einsicht und Ueberzeugung entgegentritt, sondern als auktoritative Lehre, die man annehmen müsse, wenn man sich nicht vor den geglaubten höheren Mächten schuldig machen . . . wollte."

Hier tritt die Unkenntnis des Vf.s mit dem wirklichen Leben wieder in das grellste Licht. Die Kinder, die Ungebildeten — woher sollen sie denn ihre Weltanschauung nehmen? Sie selbst sind doch der geistreichen Spekulationen, welche unsere Philosophen anstellen, nicht fähig, sie müssen sich also belehren lassen. Von wem? Von den Philosophen? Der eine widerspricht schnurstracks dem andern. Auch ist es ihnen unmöglich, die abstrakten und verzwickten, oft geradezu wahnwitzigen Systeme zu verstehen. Also muss eine auktoritative Belehrung sie über das Verhältnis der Welt zum Menschen und zu Gott aufklären. Das bieten nun zunächst Eltern und Lehrer. Aber eigentliche, des Menschen würdige Auktorität hat nur die von Gott autorisierte und beglaubigte Kirche. Diese lässt sich auch vom Kinde und dem ungebildetsten Menschen erkennen, ihr glauben sie also mit der freiesten Selbstbestimmung.

Das Gesagte mag genügen, um den Leser zu überzeugen, dass auch diese neueste Freiheits-Ethik, wie so viele andere, welche jetzt wie Pilze aufschiessen, wegen des Mangels an einem soliden Fundamente ein luftiges, wenn auch stolzes Gebäude darstellt. Es lässt sich eben kein anderes Fundament legen, als da gelegt ist, Christus Jesus.

Dabei erkennen wir gerne den Scharfsinn, die Genialität an, mit denen der Vf. sein beim ersten Anblick paradoxes System konsequent durchzuführen versteht, müssen auch vor allem die weise Mässigung loben, mit der er die christliche Ethik, im Gegensatz zu so vielen neueren Tugendhelden der religionslosen Moral, behandelt.

Es verdient alle Anerkennung, dass er gegenüber dem Verdikt, das die moderne Philosophie über die Willensfreiheit ausspricht, dieselbe vollauf anerkennt; zu weit geht er aber, wenn er den freien Willen zum Moralprinzip erheben will.

Der Instinkt.

Eine vergleichende psychologische Studie aus dem Tierleben.

Von Friedrich Klimke S. J. in Chyrów.

(Fortsetzung.)

4. Gehen wir auf die Natur der instinktiven Vorgänge näher ein, so ist zunächst sicher, dass es sich hier um mechanisch-physiologische Vorgänge handeln muss. Es muss auf einen gegebenen Reiz hin das betreffende Organ und das Nervensystem auf eine ganz bestimmte, konstante Weise in Bewegung gesetzt werden, sonst ist die Handlung mit ihrer Einförmigkeit und Sicherheit undenkbar und unerklärlich.

Darum glaubten manche, den Instinkt durch mechanisch-physiologische Bewegungsvorgänge genügend erklärt zu haben.

Aber, wie wir bereits gesehen haben, das allein reicht nicht aus.

Wir müssen auch ein psychologisches Element annehmen, welches mit zum Reize des Systems gehört. Dieses psychologische Element ist irgend ein Trieb, ein Dranggefühl, sich in einer bestimmten Weise zu betätigen, ein gewisses Unbefriedigtsein, so lange sich dieser Drang nicht betätigen kann, und eine gewisse Befriedigung bei eintretender Handlung, die mit ihrer Vollendung abschliesst.

Die moderne Psychologie unterscheidet in den elementaren Gefühlen drei Richtungen mit je zwei Polen: Unlust — Lust, Spannung — Lösung, Erregung — Beruhigung. Wir werden also sagen: der einfachste Instinktreiz ist ein Spannungsgefühl, das gewöhnlich mit Unlust und Erregung verknüpft sein wird und das Tier dazu drängt, die Spannung auszulösen, wobei sich offenbar das Gefühl einer lustbetonten Beruhigung einstellen wird.

Ein sehr deutliches Beispiel hierfür haben wir am neugeborenen Säugling.

Wenn das kleine Kind Hunger hat und schreit und nach allen Richtungen hin Bewegungen macht, so hat es gewiss ein Unlustgefühl und damit ein naturnotwendiges Verlangen, dieses Gefühl zu beseitigen, woraus sich eben jene Reihe von Bewegungen ergibt.

Dieses Verlangen muss schliesslich auf den Selbsterhaltungstrieb zurückgeführt werden, der jedem lebenden und vor allem jedem sinnlichen Wesen in so eminenter Weise eigen ist. Irgend ein Bewusstsein dieses unangenehmen Zustandes ist hierbei vorhanden, wenn auch natürlich nicht so klar, nicht so selbstbewusst wie beim Erwachsenen. Weiss nun aber auch das Kind etwas vom Gegenstande dieses Verlangens? Dies dürfte wohl kaum behauptet werden; wenigstens anfangs wird es noch nichts vom Objekte seines Triebes wissen. Denn reicht man dem hungrigen Schreier den Finger hin, so greift er sofort darnach, steckt ihn in den Mund und fängt an zu saugen. Für einen Augenblick konzentrieren sich alle Kräfte auf die Handlung des Saugens. Da aber das Hungergefühl nicht beseitigt wird, so fängt der kleine Weltbürger alsbald wieder an zu schreien, bis er endlich die Mutterbrust oder die Milchflasche bekommt. Das kann sich sogar öfter wiederholen; das Kind wird des öfteren nach dem dargereichten Finger greifen. Erst allmählich bildet sich eine Assoziation zwischen dem Hungergefühl, der Vorstellung der Mutterbrust und des Saugens und dem Gefühl der Sättigung. Jenes Ergreifen des Fingers wäre aber offenbar nicht möglich, wenn das Kind von vornherein eine Vorstellung des zu verlangenden Gegenstandes hätte, oder wenn wenigstens mit dem Erwachen des Triebes auch das Bild des Gegenstandes sich einstellen würde.[1]) Es ist also nur das dunkelbewusste, aber stark wirkende Unlustgefühl des Hungers da, sonst noch keine Erkenntnis. Diese entsteht erst beim Geniessen der Milch, und erst allmählich bildet sich die feste Verknüpfung zwischen beiden.

Wir können diesen Vorgang übrigens bei uns selbst nicht nur in den Kindesjahren, sondern auch in reiferem Alter beobachten. Ein unbeschreibliches Verlangen, eine unruhige Sehnsucht nach etwas ergreift uns manchmal, und lässt uns die täglichen Arbeiten nicht mehr mit der gewohnten Ruhe ausführen. Wir suchen nach diesem und

[1]) Wir können daher nicht ganz der Ansicht Merciers beistimmen, der zwar keine angeborenen, aber doch Bilder für die Instinkthandlungen notwendig hält. Er sagt: die Entstehung der die Instinkthandlungen leitenden Bilder ist das Ergebnis zweier Faktoren; der eine ist die gegenwärtige sinnliche Wahrnehmung oder ein inneres Gefühl als Ursache, welche die Phantasie weckt; der zweite ist eine angeborene, jedem tierischen Typus spezifisch eigene Anlage, auf Grund deren äussere oder innere Reize eine ganz bestimmte Reihe von Bildern hervorrufen. Die Bilder wecken das Verlangen, den Trieb, und dieser regt das Tier zur entsprechenden Tätigkeit an. Mercier, *Psychologie*, 2. part. I § 6. n. 117. — Nach unserer Erklärung ist das Vorausgehen der Bilder nicht notwendig, ja oft unmöglich.

jenem, bis sich endlich ein Objekt einstellt, bei dem wir unwillkürlich ausrufen: das ist es, was mir gefehlt hat. Hier geht die Unruhe in eine angenehme Lösung über. Dasselbe gilt oft von den Jahren, wo wir uns nach einem Berufe umsehen, oder von der geistigen Entwicklung, die sich für diesen oder jenen Gegenstand wissenschaftlicher Arbeit entscheiden soll. Der seiner Kraft sich bewusste Geist fühlt sich wie in engen Fesseln und möchte hinauseilen in eine weite, freie Geisteswelt, aber er kennt den Weg nicht. Erst durch Berührung mit Männern verschiedener Richtungen, durch Lektüre verschiedener Werke geht ihm oft das Verständnis dafür auf, was das Ziel seines Strebens ist. Bei genialen Geistern bricht sich allerdings dieses Streben selbständige, neue Bahnen.

Aehnlich muss es beim Tiere sein. Der Trieb, anfänglich nur dunkelbewusst, erweitert sich erst dann zu einem Erfassen des Gegenstandes, sobald dieser in den Erkenntnisbereich des Tieres kommt. Alsdann wird der bisher unklare Trieb determiniert, und mit Ergreifung des Gegenstandes ein Gefühl der Befriedigung ausgelöst. Wenn z. B. die junge Ente aus dem Ei schlüpft, so hat sie noch keine angeborene Vorstellung des Wassers und des Wohlseins, das durch das Schwimmen im Wasser entsteht. Sobald jedoch die Ente Wasser bemerkt, werden durch diese Sensation gewisse Reize ausgelöst, die sich sofort nach den Bewegungsorganen fortpflanzen; zugleich wird durch diese Sensation der innere Trieb erweckt, diese Bewegungen auszuführen, und so stürzt die junge Ente auf das Wasser zu.

5. Hieraus ergibt sich, dass die Vorstellung des Gegenstandes nicht von vornherein notwendig ist, dass also der Vogel nicht von vornherein eine Vorstellung des zu bauenden Nestes, die Biene die Vorstellung der Wabe hat. Wie entsteht nun die Vorstellung im Tiere? Ein analoges Beispiel aus dem Menschenleben dürfte dies vielleicht erklären.

Letztes Jahr beobachtete ich an einem herrlichen Sommermorgen spielende Kinder am Strande der Nordsee in Scheveningen. Aeltere Kinder sammelten sich zu Gruppen und führten im feuchten Sande ganze Bauwerke auf, Burgen, auf die sie kleine Fähnlein steckten; Wälle und Gräben umgaben die Burg. Aber es waren auch ganz kleine Kinder da, die noch kaum stehen konnten, aber mit dem grössten Vergnügen mit ihren Händchen und Füsschen im weissen Sande herumpatschten. Ich beobachtete eins von ihnen. Das Kind

hatte offenbar einen Drang, mit den Fingerchen im Sande herumzuarbeiten, es fühlte ein Vergnügen bei dieser Betätigung seiner kindlichen Kräfte. Zunächst fährt es nur mit den Händchen im Sande hin und her, bald aber fängt es an zu bauen. Es türmt eine Schicht auf die andere, formt sie, ändert sie. Schliesslich kommt irgend etwas zustande, ein Berg, ein Turm oder sonst etwas Aehnliches. Hat das Kind von vornherein eine Vorstellung des aufzuführenden Turmes oder Berges gehabt? Es hatte den Trieb, den Sand aufzuhäufen, zu spielen. Dabei sah es natürlich, was es tat; zum Drange gesellte sich die Vorstellung, die sich im Laufe der Arbeit immer mehr ergänzte.

Ein anderes Beispiel führt A. Fouillée an.[1]) Wir wollen eine Arabeske zeichnen, ohne jedoch von Anfang an einen bestimmten Plan zu haben. Zunächst skizzieren wir den Kern der Zeichnung und umgeben ihn dann mit verschiedenen Verzierungen, oder wir zeichnen nur einige noch unklare, schattenhafte Umrisse. Allmählich füllt sich das Feld immer mehr aus, die Zeichnung wird konkreter, plastischer, bis sie voll und ganz vor uns dasteht. In gleichem Masse ergänzt sich unsere Vorstellung der Zeichnung bis zum adäquaten Abbilde derselben.

Freilich ist hier bei aller Aehnlichkeit ein gewaltiger Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht zu verkennen. Man kann einwenden, jenes Kind baue seine Sandburgen nicht instinktiv, sondern es ahme andere Kinder nach; auch habe das Kind nicht gerade den Instinkt, am Meeresstrande zu spielen. Aber hat es nicht zum mindesten den Trieb zum Spiel und den Nachahmungsinstinkt?

Auch den zweiten Vergleich kann man als höchst unzulänglich verwerfen. So oft ich eine Zeichnung auf diese Weise ausführen würde, sie würde jedesmal anders ausfallen, während beim Tier das Werk stets ein und dasselbe ist. Uebrigens sieht man beim instinktiven Handeln nicht jenes Herumtasten und Probieren, sondern ein sicheres, oft mathematisch bestimmtes Vorangehen.

Wie richtig solche Bemerkungen sind, fühlen wir sehr gut. Wir müssen uns eben auf diesem Gebiete mit Analogien behelfen. Aber der erwähnte Unterschied betrifft mehr die mechanisch-physiologische Seite des Vorganges; die Entwicklung der Erkenntnis und Vorstellung kann in beiden Fällen dieselbe sein.

---

[1]) *Revue des Deux Mondes* (1886) t. 77. 874.

6. Es fragt sich nun: worauf gründet sich aber diese Auslösung ganz bestimmter Bewegungen bei der instinktiven Handlung und die Entstehung des Gefühls der Spannung und Lösung? Da jede Bewegung, sowie jedes Gefühl an eine bestimmte Kombination der Nervenbahnen und an bestimmte Dispositionen des Nerven- und Muskelsystems geknüpft ist, so muss man annehmen, dass beim Tier von vornherein gewisse Leitungsbahnen schon sozusagen ausgeschliffen sind; die Verbindung zwischen gewissen Ganglien müssen auf einen bestimmten Reiz hin leichter gangbar sein als zwischen anderen, und zwar gerade diejenigen, welche jene instinktiven Bewegungen hervorrufen. Die hier aufgeworfene, für das Verständnis des Instinkts hochwichtige Frage lässt sich genauer in folgende zwei Fragen fassen:

a. Warum ist diese bestimmte organische Disposition mit dem Gefühle der Unruhe und des Dranges verknüpft, und warum führt die entsprechende Betätigung das Gefühl der Lösung herbei?

b. Wie ist die Einförmigkeit, Regelmässigkeit und Sicherheit der instinktiven Handlungen zu erklären?

ad a. Mit Bezug auf die erste Frage müssen wir zunächst sagen: teleologisch lässt sich dies sehr gut begreifen. Gewisse Handlungen sind zur Erhaltung des Individuums und der Spezies durchaus notwendig. Es muss daher ein Reiz, ein Antrieb vorhanden sein, der das Tier eben zu diesen Handlungen veranlasst. Wenn z. B. der Ameisenlöwe (die Larve von *Myrmeleon formicarius L.* und *Myrmeleon formicalynx F.*) sich seine Grube gräbt und der Beute auflauert, so muss eben ein bestimmter Reiz vorhanden sein, der ihn gerade dies tun lässt. Und zwar muss es ein Antrieb sein, dem das Tier naturnotwendig folgen muss. Wie wir aber aus eigener Erfahrung wissen, ist nichts kräftiger und geeigneter, uns anzuspornen, als eben das Gefühl der Unlust, das oft mit elementarer Gewalt zu seiner Beseitigung drängt. Ist aber dem Bedürfnis des Individuums oder der Art genuggetan, so ist jenes Gefühl nicht mehr notwendig, und die nun eintretende Befriedigung bietet, als Assoziation mit dem Reiz verknüpft, später einen um so kräftigeren Antrieb zum entsprechenden Handeln.

So ist also die Verknüpfung der betreffenden Gefühle mit entsprechenden organischen Dispositionen und Handlungen äusserst zweckmässig für die Erhaltung der Individuen und der Spezies, und dass

der Instinkt vor allem, ja fast ausschliesslich auf die Erhaltung des Lebens gerichtet ist, dürfte wohl niemand leugnen.

Aber wie sollen wir diese Frage kausal beantworten? Ich glaube, es lässt sich hierauf vom Standpunkte unseres bisherigen Wissens keine vollkommen und allseitig befriedigende Lösung geben. Die Entwicklungslehre sucht dies Verhältnis von organischer Disposition und Lust- Unlustgefühlen durch natürliche Auslese und zufällige Summierung des Nützlichen zu erklären. Jedenfalls, wenn man auch alles durch Entwicklung und Anpassung verständlich machen könnte, so müsste man doch in den ersten einzelligen Urorganismen irgend eine ursprüngliche Beziehung zwischen Gefühlslage und organischer Disposition oder äusseren Reizen annehmen, und die Frage würde zwar in vereinfachter Form, aber eben darum mit um so grösserer Klarheit und Stärke abermals auftauchen. Oder sollte der erste Organismus ohne jedes psychische Element gewesen sein? Wie kam er dann auf einmal zum Lust- oder Unlustgefühl? Warum hat er gerade das Lustgefühl bei diesen, das Unlustgefühl bei jenen Dispositionen sich angelegt? Oder wird man sagen, mit der wachsenden Entwickelung der Organisation ergab sich eben das Gefühl der Lust oder Unlust als naturnotwendige Folge? Heisst das nicht eben das behaupten, dessen Erklärung wir verlangen? Ausserdem liesse sich das nur dann verstehen, wenn man aus den Eigenschaften der Materie mathematisch nachweisen könnte, dass auf solche Dispositionen dieses, auf andere jenes Gefühl folgen muss, ähnlich wie man die Richtung und Grösse der resultierenden Bewegung aus der Richtung und Grösse der Komponenten erklären kann. Das ist aber nicht möglich.

Uebrigens greifen diese Erklärungen bereits in die Fragen nach dem phylogenetischen Ursprunge und der Entwickelung der Instinkte über, die uns erst im dritten Teile beschäftigen werden. Hier aber handelt es sich nur um eine Erklärung des diesbezüglichen Tatbestandes bei den heute lebenden Tieren.

Wir müssen also an der Wurzel des Instinkts eine dem Tiere von vornherein gegebene Harmonie zwischen organischer Disposition und psychischem Leben annehmen, und zwar eine der Erhaltung des Individuums und der Art entsprechende, zweckmässige Harmonie.

Denselben Gedanken drückt Wundt in anderer Form also aus:

„Die Entwickelung irgend eines tierischen Instinktes ist nicht möglich, ohne dass von vornherein jene Wechselwirkung von äusseren Reizen mit

Gefühls- und Willensreaktionen bestand, die auf allen Stufen der tierischen Entwickelungsreihe das Wesen des Instinkts ausmacht. Darum können wir zwar möglicherweise eine zusammengesetztere Instinktform aus einer einfacheren ableiten; wir können aber nimmermehr den Instinkt überhaupt aus etwas erklären, was noch nicht Instinkt oder Trieb ist." [1])

Ein tieferes Verständnis dieses Momentes würde sich aus einer exakteren Analyse des Triebes überhaupt und seiner Stellung im psychischen Leben ergeben. Jedoch gehört diese Erörterung nicht mehr in den Rahmen unserer Abhandlung.

ad b. Wir gehen somit zur Beantwortung unserer zweiten Frage über: Woher die Regelmässigkeit und Sicherheit der instinktiven Handlung?

Wer hat nicht schon einen Klavier- oder Violinvirtuosen bewundert, der ohne jede Anstrengung, mit der grössten Sicherheit die verwickeltsten Sätze spielt? Eine ähnliche Erscheinung finden wir beim Schreiben und Lesen, beim Sprechen, Gehen und vielen anderen Handlungen, die wir auf den ersten Impuls hin mit der grössten Sicherheit und Schnelligkeit fast automatisch ausführen. Hier finden wir auch zugleich die grösste Aehnlichkeit mit instinktiven Handlungen.

Nun sind eben jene menschlichen Handlungen der psychologischen Analyse und dem Experiment unterzogen worden, und die Resultate, welche diese Untersuchungen über die Erscheinungen der Uebung und der Gewohnheit gegeben haben, werden uns auch in die eigentlichen instinktiven Tätigkeiten, die so ganz und gar den Charakter der Gewohnheit an sich tragen, tiefer eindringen lassen.

α. Nehmen wir als Untersuchungsobjekt den blossgelegten Schenkelmuskel eines lebenden Frosches und reizen wir den zu diesem Muskel gehörigen Nerven, entweder durch eine momentane mechanische Einwirkung oder durch elektrische Stromstösse. Wir beobachten alsdann eine Zuckung des Muskels, deren charakteristischer Verlauf von den Physiologen genauer beschrieben wird. Der Reizungsvorgang selbst klingt im Nerven ab, und diese Abnahme geht so allmählich vor sich, dass sie stets das Ende der Zuckung noch um eine merkliche Zeit überdauert. Lässt man nun mehrere Reize auf den Nerven derart einwirken, dass jeder folgende Reiz noch in die Zeit des Abklingens des vorhergehenden Reizes fällt, so bemerkt man, dass der Nerv an Reizbarkeit zunimmt. Es äussert sich dies durch eine Verlängerung der Zuckungsdauer und eine Zunahme der Nach-

[1]) Wundt, Vorlesungen über Menschen- und Tierseele [3]. 469.

wirkungen. Die Zunahme der Reizbarkeit kann so gross werden, „dass ein schwacher Reiz, der anfänglich gar keine Zuckung herbeiführte, schliesslich eine maximale Zuckung auslöst.“ [1]) Natürlich muss man das Experiment unter solchen Bedingungen anstellen, welche die entgegengesetzte Wirkung der Ermüdung entweder möglichst verringern oder völlig aufheben, was am besten dadurch geschieht, dass man den Muskel überlastet, d. h. mit einem so grossen Gewichte beschwert, dass die Zuckungen nicht eintreten können.

Ein ähnliches Wachstum der Erregbarkeit können wir beobachten, wenn wir unter ähnlichen, die Ermüdung ausschliessenden Bedingungen einen sensiblen Nerv reizen, der mit dem Rückenmark zusammenhängt und so eine Reflexbewegung auslöst. Die Reflexbewegungen werden immer kräftiger und deutlicher.

Diese Erregbarkeitszunahme des Nerven kann man füglich das Elementarphänomen der Uebung nennen. Denn unter Uebung versteht man im allgemeinen die Erscheinung, dass durch Wiederholung eines Vorganges die Erregbarkeit und Funktionsfähigkeit der zu übenden Organe erleichtert und gesteigert wird.

Mit welcher Mühe führt das Kind die Hand, um einen Buchstaben auf die Tafel zu bringen! Es muss sich ordentlich Gewalt antun. Aber je länger es sich übt, desto leichter wird die Handlung, und schliesslich genügt es, dass man die Feder in die Hand nimmt und eben an ein Wort denkt, damit es auch schon auf dem Papier stehe.

Diese und ähnliche Erscheinungen fassen wir in das allgemeine Gesetz der Uebung zusammen, welches lautet: „Jede Willenshandlung wird in ihrer Ausführung um so leichter, je häufiger sie sich wiederholt, und in gleichem Masse gewinnen die einzelnen Akte einer zusammengesetzten Willenshandlung die Tendenz, reflexartig zu werden, d. h. in einen Zusammenhang von Bewegungen überzugehen, die nach Einwirkung eines auslösenden Reizes mechanisch sich abspielen.“ [2])

β. Allerdings hat man bei all diesen Erscheinungen eine doppelte Uebung zu unterscheiden, die direkte und die indirekte, die von einander ganz bedeutend abweichen, und von denen die erste die Grundlage für sämtliche Uebungserscheinungen abgibt. Die direkte Uebung besteht in der Erregbarkeitszunahme des betreffenden Nerven; die indirekte hingegen umfasst alle Wirkungen der ersteren. Durch

[1]) Wundt, Physiol. Psychologie [5] I 69.

[2]) Wundt, Menschen- und Tierseele [3] 462.

wiederholte Erregung des Nerven wird nämlich die Blutzufuhr zum betreffenden Muskel gesteigert und hiermit eine bessere Ernährung und grössere Funktionsfähigkeit des Muskels erzielt. Diese Aenderung der Muskeln beeinflusst nun ihrerseits die anderen Gewebe. So kann die Dehnbarkeit der Sehnen zunehmen, die Gelenkflächen können glätter werden, die Knochen können sich, zumal in der Periode ihrer Ausbildung, etwas umformen usw. Die Summe aller dieser Aenderungen bietet uns nun das, was wir gewöhnlich Uebung nennen.

Dass es sich hierbei, und vor allem bei der direkten Uebung, um eine gewisse Veränderung in der physikalischen und chemischen Beschaffenheit der entsprechenden Nervenbahnen handelt, scheint evident zu sein.[1]) Worin besteht nun diese Veränderung? Bei unserer höchst unvollkommenen Kenntnis der Nervenprozesse kann hierauf bis jetzt keine befriedigende Antwort gegeben werden. Wir können uns nur vorstellen, dass durch solche Wiederholungen irgend welche Hindernisse beseitigt und gewisse Verbindungen der Ganglien leichter gangbar gemacht werden als andere.[2]) Jede, auch die komplizierteste Instinkthandlung setzt sich aber aus einer Reihe ganz bestimmt gerichteter Nervenerregungen und Muskelkontraktionen dar. Indem nun durch wiederholte Uebung die Bewegung in ganz bestimmter Richtung verläuft, werden nicht nur die einzelnen elementaren Nerven und Muskeln geübt, sondern auch die Kombination der Bewegungen gewinnt einen immer festeren Zusammenhang, indem jeder vorausgehende Reiz eben nur diese und keine andere Bewegung auslöst, und diese wieder nur in einer ganz bestimmten Richtung den Reiz fortpflanzt.[3])

---

[1]) Beweis bei Wundt, Phys. Psych. [5] I 69, 70.

[2]) Bei jedem Reizungsvorgange lassen sich zwei einander entgegengesetzte Wirkungen in der Nervenfaser unterscheiden, erregende, die auf die Erzeugung äusserer Arbeit gerichtet sind, z. B. Muskelzuckung, Wärmeentwickelung, Sekretion, Reizung von Nervenzellen; und hemmende, welche die frei werdende Arbeit wieder zu binden streben. Da diese Wirkungen auf einer Veränderung der Moleküle in der Nervenfaser beruhen werden, so kann man sie auch positive und negative Molekulararbeit nennen. Erstere dürfte in einer Vereinigung der Atome komplexer chemischer Moleküle zu festeren Verbindungen beruhen; aus dieser Vereinigung zu festeren Verbindungen geht die Arbeitsleistung des Nerven hervor, auf ihr beruht auch die Ermüdung des Nerven. Letztere besteht in einem Wiederaustritt der Atome aus diesen und in einer Rückkehr in losere und zusammengesetztere Verbindungen; der Nerv erholt sich. Vgl. Wundt, Phys. Psych. [5] I 74 „Theorie der Nervenerregung".

[3]) Wundt, Menschen- und Tierseele [3] 464.

7. Machen wir uns dies wiederum an einem Beispiel klar. Auf einer schwach geneigten schiefen Ebene aus Holz oder Kautschuk befinde sich oben ein vertikal nach der Basis zu gehender ausgehöhlter Weg, in den gerade eine kleine Glas- oder Bleikugel hineinpasst. Dieser Weg verzweigt sich nach unten mehr und mehr. Lassen wir nun die Kugel zum ersten Mal hinabrollen und setzen wir voraus, dass die einzelnen Wege nicht vollkommen glatt, sondern von rauher Oberfläche sind, so wird sich die Kugel nur langsam und schwer bewegen, und an der ersten Gabelung wird sie höchstwahrscheinlich stehen bleiben. Man gebe ihr nun einen kleinen Impuls, am besten, indem man die schiefe Ebene ein wenig stärker neigt (was man durch einen entsprechenden Mechanismus möglichst kontinuierlich ausführen kann, um so die Grösse der Neigungszunahme bei den Wiederholungen zu messen), oder indem man ihr einfach mit dem Finger einen Impuls nach einer bestimmten Richtung gibt. Die Kugel bewegt sich auf dem zweiten Wege fort abermals bis zur Gabelung, wo man ihr einen neuen Impuls geben muss. Lassen wir nun die Kugel ein paar mal einen und denselben Weg machen, so wird sie die Bahn immer mehr und mehr glätten und schliesslich nach dem ersten Anstoss ohne jede Schwierigkeit den ganzen Weg bis zur Basis machen können. Der Impuls, den hier die durch die Neigung der Ebene erzielte Komponente der Schwerkraft bildet, wird immer kleiner und kleiner werden können, indem man die Höhe der schiefen Ebene immer mehr vermindert.

Dieses Experiment lässt sich noch mannigfaltiger machen, indem wir jetzt z. B. ein Ellipsoid aus Blei zunächst denselben obersten Weg, dann aber eine andere Richtung einschlagen lassen. Es wird so schliesslich stets die Kugel an eine bestimmte Stelle anlangen, das Ellipsoid an eine andere, wo man es z. B. die Feder eines Mechanismus auslösen lassen kann, während die Kugel auf eine Glocke schlägt.

Hier hätten wir ein ungefähres Bild davon, wie sich eine ganze Reihe von Nervenbahnen auf einen bestimmten Reiz hin einüben kann, und wie verschiedene Reize verschiedene Wirkungen mit derselben Sicherheit erzielen können.

Aehnlich wie die rein physiologischen können sich auch psychische Vorgänge in Form von Assoziationen einüben und fast mechanisch werden, so dass wir uns sehr wohl vorstellen können, wie nach längerer Uebung auf einen gewissen Reiz hin nicht nur ganz bestimmte

physiologische Vorgänge, sondern auch mit diesen verknüpfte Vorstellungsreihen ausgelöst werden.

Uebertragen wir nun diese Erscheinungen bei individuellen Uebungsvorgängen auf die instinktiven Handlungen und nehmen wir an, dass schon von vornherein das Tier bestimmte Nervenbahnen für bestimmte Reize gangbar habe; erinnern wir uns ferner daran, dass diese Reize vor allem in periodisch wiederkehrenden Modifikationen der Nahrungs- und Fortpflanzungsorgane liegen müssen, so können wir uns sowohl die mathematische Sicherheit, als auch die hochgradige Einförmigkeit nebst der grossen Zusammensetzung der instinktiven Handlungen einigermassen physiologisch erklären.

Das Resultat dieser Untersuchung ist demnach folgendes: Jedes Tier (oder besser jede Spezies) hat eine von vornherein gegebene ganz bestimmte Disposition der Nervenbahnen, welche es bei bestimmten Reizen zu ganz bestimmten Handlungen veranlasst.

7. Wenden wir das doppelte Ergebnis des bisherigen Gedankenganges auf das gesamte Tierreich an, so sehen wir, dass das erste Moment, die Harmonie zwischen organischer Disposition und bestimmten Lust- oder Unlustgefühlen, bei allen Tieren als gleichartig angenommen werden kann. Der psychische Faktor braucht an und für sich bei verschiedenen Tieren nicht verschieden zu sein, wenigstens am Anfange des individuellen Lebens; dasselbe Lust- oder Unlustgefühl kann den Löwen veranlassen, auf Raub auszugehen, und die Biene in ihrer Arbeit leiten. Freilich können wir uns hier der Annahme kaum verschliessen, dass mit höherer Entwickelung des Nervensystems und vor allem mit der grösseren Zentralisierung desselben auch das psychische Leben an Stärke und Deutlichkeit zunehmen wird. Ferner ist nicht ausser acht zu lassen, dass bei höher entwickelten Tieren im Laufe des individuellen Lebens die Sinneserkenntnis sich unvergleichlich reicher entwickeln und ausbauen kann als bei den niedersten tierischen Organismen. Jedoch kommt dieses bei unserer Frage nach dem Wesen des Instinktes gar nicht in Betracht; es kann vor allem manche Modifikationen der instinktiven Handlungen, wie sie unter dem Einflusse der äusseren Umgebung, der individuellen Erfahrung und der züchtenden Hand des Menschen beobachtet werden, erklären.

Was nun das zweite Element anlangt, die bestimmt gerichtete leichte Reizbarkeit und Leitungsfähigkeit des Nervensystems, so ist

im Gegensatz zum ersten Punkte klar, dass wir hier so viel verschiedene Systeme als verschiedene Instinkte vor uns haben. Und die Mannigfaltigkeit ist wahrlich nicht gering. Vergleichen wir nur den Bienenbau mit dem Bau des Bibers und den verschiedenartigsten Nestern der Vögel oder Fische; erinnern wir uns an die ungeheure Mannigfaltigkeit der Instinkte, welche sich auf Beschaffung der Nahrung, auf Pflege und Erziehung der Brut beziehen, und wir werden staunen, welch reiche Mannigfaltigkeit sich vor unseren Augen auftut.

Demnach können wir den Instinkt also definieren:

Der Instinkt ist eine psychophysisch vorgebildete Fähigkeit sinnlicher Lebewesen, auf bestimmte, durch innere Organgefühle das psychophysische System reizende Ursachen hin bestimmte zweckmässige, aber dieser Zweckmässigkeit als solcher unbewusste Handlungen gleichförmig und sicher auszuführen.[1])

Unsere Definition umfasst demnach den Instinkt in seiner inneren Anlage, seiner Wirkung und der nächsten Veranlassung zu dieser Wirkung. In seiner inneren Anlage beruht der Instinkt auf den beiden Momenten der Harmonie zwischen Gefühl und organischer Disposition, sowie der bestimmt gerichteten Leitungsfähigkeit des Nervensystems. In seiner Wirkung ist der Instinkt gleichbedeutend mit instinktiver Handlung, die als Merkmale die Sicherheit, die Konstanz und Einförmigkeit umfasst. Wir haben in unsere Definition die Angehörigkeit an eine ganze Spezies nicht aufgenommen, da man auch dann eine Handlung instinktiv nennen müsste, wenn auch nur ein einziges Individuum einer Art beobachtet werden könnte, welches von vornherein derartig charakteristische Handlungen ausführen würde. Endlich ist die nächste Veranlassung zur Betätigung jener inneren Anlage und zur Ausführung dieser äusseren Handlungen ein bestimmtes Organgefühl, das entweder unmittelbar durch innerorganische Modifikationen, oder nur mittelst dazwischentretender Sinneserkenntnis geweckt wird und zur entsprechenden Betätigung treibt.

8. Teilen wir die zu erklärenden Tatsachen in zwei Gruppen ein, von denen die eine solche instinktive Tätigkeiten umfasst, welche

[1]) Wasmann: „Instinkt ist, in seinem tiefsten Wesen betrachtet, die erbliche, zweckmässige Anlage des sinnlichen Erkenntnis- und Begehrungsvermögens im Tiere.“ Instinkt und Intelligenz im Tierreich [3] (1905) 32.

primär von einem äusseren Reize abhängen, z. B. die Flucht des Schafes vor dem Wolfe, das ängstliche Gackern der Gluckhenne beim Anblick des Habichts u. dgl., während zu der anderen diejenigen Handlungen gehören, die primär von einem innerorganischen Reize, vorzüglich der Ernährungs- und Geschlechtsorgane, ausgehen und erst sekundär durch eine Sinneserkenntnis bedingt werden, so dürfte sich der Verlauf der Instinkthandlungen folgendermassen gestalten:

Im ersten Falle wirkt der äussere Gegenstand auf die betreffenden Sinne; zugleich mit diesem Sinneseindruck entsteht das entsprechende angenehme oder unangenehme Gefühl, der Trieb. Wir können uns dies etwas verständlicher machen, wenn wir uns erinnern, dass manchmal Menschen, die wir zum ersten Male sehen, sofort in uns eine starke Abneigung oder Sympathie hervorrufen können, ohne dass wir im stande wären, uns davon Rechenschaft zu geben. Der Reiz, der durch das begleitende Gefühl stark potenziert wird, pflanzt sich nach dem Zentralorgan fort und löst hier sofort die betreffenden Bewegungen aus, die in dem Nervenmechanismus begründet sind.

Schwieriger sind die Fälle der zweiten Gruppe zu erklären, die fast immer eine gewisse Bearbeitung eines Objektes als Erfolg haben. Hier geht bei sich einstellendem Nahrungsbedürfnis oder bei zunehmender Reife der Geschlechtsorgane von diesen Organen ein physiologischer Reiz aus, der sich dem ganzen Körper mitteilt. Zugleich mit dieser Modifikation des Organismus entstehen die Gefühle der Unruhe, Spannung usw., kurz der Trieb wird geweckt. Findet das Tier das betreffende Material, so wirkt dieser Sinneseindruck sofort bestimmend auf den Trieb und das Nervensystem; es werden jene Reihen von Bewegungen und Tätigkeiten ausgelöst, welche notwendig sind. Stellt sich kein geeigneter Gegenstand zur richtigen Zeit ein, so wird das Tier oft einen anderen minder oder gar nicht geeigneten Gegenstand bearbeiten, nur um dem Triebe nachgeben zu können. Zugleich mit dieser Arbeit wird das Erkenntnisbild immer konkreter, und die Gefühlslage ändert sich allmählich in Lust und Lösung um.

Die einzelnen Instinkthandlungen stellen sich demnach als das summarische Ergebnis zweier Faktoren dar, eines psychischen und eines physiologischen. Das Vorwiegen des einen oder anderen erklärt uns die grössere oder geringere Akkomodationsfähigkeit der verschiedenen Instinkte und die fast unübersehbare Skala von beinahe blindem Automatismus bis zur höchsten, intelligenzähnlichen Tätigkeit. Je mehr das psychische Element vor-

wiegt, desto biegsamer wird der Instinkt sein, desto leichter wird er sich äusseren Umständen anpassen und dementsprechend modifizieren können, desto leichter wird auch eine Entwickelung oder Verkümmerung möglich sein. Damit müssen auch die Instinkttätigkeiten den Intelligenzhandlungen immer näher kommen und können manchmal so täuschend die überlegende, zwecksetzende Handlungsweise des Menschen nachahmen. Denn einerseits ist die Zweckmässigkeit im Organismus bereits vorgebildet, andererseits bietet der psychische Faktor den Reiz und die Lebensfrische höherer Seelentätigkeit. Aber eben hierin liegt auch die Begründung dafür, warum die Tiere, so klug sie manchmal scheinen, in anderen Fällen so dumm und unverständig verfahren.

Je mehr dagegen der psychische Faktor in den Hintergrund tritt, desto mehr wird die Handlung reflexähnlich und damit desto regelmässiger, einförmiger, einer Umänderung weniger zugänglich, desto mehr hat man den Eindruck, das Tier handle weniger infolge einer Erkenntnis, als vielmehr unter dem Einflusse eines inneren, naturnotwendigen Zwanges.

So sehen wir gerade im Instinktleben der Tiere ein hochinteressantes Mittelglied zwischen dem rein vegetativen Leben der niederen Natur und der geistigen Kraft des Menschen. Mit vollem Recht sagt darum A. Fouillée:

„Das Studium des Instinkts hat für den Philosophen ein ganz besonderes Interesse, denn der Instinkt liegt auf der gemeinsamen Grenze des Mechanismus und der Intelligenz.“ [1])

Hiermit erheben wir jedoch keineswegs den Anspruch darauf, alle und jede Instinkthandlung vollständig erklärt zu haben. Es ist nur eine gewissermassen schematische Skizze des Vorganges. Dem emsigen Beobachter und experimentierenden Tierpsychologen liegt es ob, in den einzelnen Fällen den Verlauf und die einwirkenden Faktoren näher zu bestimmen.

[1]) *Revue des Deux-Mondes* l. c. 869.

(Schluss folgt.)

Die Phantasie und ihre Tätigkeit.

Von Dr. Nic. Stehle O. M. I. in Hünfeld.

(Schluss.)

III.

2. Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit der Phantasie in der Erkenntnisordnung zu. Man bringt hier mit der Phantasie mit Recht folgende Erscheinungen in Verbindung: vorausmahnende Träume, Ahnungen, Vorgefühle. Dass diese Erscheinungen nur von der Phantasie ausgingen, werden wir nicht behaupten, vielmehr werden wir bloss von dem Anteil sprechen, den die Einbildungskraft an diesen Erscheinungen hat.

Zuvor jedoch seien einige prinzipielle Bemerkungen über die Erkenntnis zukünftiger Dinge gestattet.

Gott allein vermag die Zukunft ganz und vollständig zu erkennen. Er ist ja der Schöpfer und Leiter alles dessen, was ist oder sein wird, er ist auch der letzte Grund aller Möglichkeiten; nichts ist möglich, was in Gottes Wesenheit nicht enthalten und in Gottes Verstand nicht formal erkannt ist, nichts kann ins Dasein treten, dessen Dasein Gottes Willen nicht beschlossen hat. In seiner Wesenheit und in seinen Willensentschlüssen erkennt Gott darum alles, was ist und sein wird und jemals war. [1])

Die Geschöpfe hingegen vermögen alles das nicht mit Gewissheit vorherzuerkennen, was weder in sich noch in seinen Ursachen existiert und darum in keiner Weise direkt wahrgenommen oder wenigstens erschlossen werden kann. Zu diesen zukünftigen, der sicheren Erkenntnis der Geschöpfe sich entziehenden Dingen gehören vor allem die freien Willensentschlüsse der geschöpflichen vernünftigen Wesen (von den ewigen unerforschlichen Ratschlägen Gottes gar nicht zu reden), weil es zum Wesen der Freiheit gehört, dass der Wille in allen gegebenen Verhältnissen indifferent bleibe und sich selbst zu

[1]) Vgl. S. Thomas 1 q. 14. a. 5 und a. 13.

dem einen oder anderen Teile der möglichen Disjunktion bestimme.[1]) — Ferner sind der sicheren Erkenntnis der Geschöpfe auch viele zukünftige notwendige Erscheinungen der physischen Ordnung entzogen, selbst dann, wenn deren Ursachen schon vorhanden sein sollten, weil der geschöpfliche Geist einesteils nicht alle Ursachen in der Natur und nicht alle möglichen Zusammenwirkungen derselben kennt, anderenteils, wenn er sie kennt, doch immer noch mit durchaus möglichen freien Einflüssen von Menschen, Engeln oder Gott rechnen müsste, durch die jene notwendigen Ursachen in ihrer Betätigung gehemmt oder anders kombiniert werden könnten.[2])

Anders verhält sich die Sache, wenn man nicht eine Sicherheit, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit, eine Konjektur, oder auch eine moralische Gewissheit ins Auge fasst. Eine solche kann auch ein geschaffener Geist bezüglich mancher freier Handlungen eines Individuums und noch mehr einer Gesellschaft gewinnen, in dem Masse, als er deren Gewohnheiten, Charaktere, Neigungen und Leidenschaften usw. aus längerer, genauer Beobachtung kennt. In solchen Fällen schliesst man eben, mit mehr oder weniger Sicherheit, aus dem Gewöhnlichen auf das Partikuläre.[3])

Mit Gewissheit können die vernünftigen Geschöpfe alle jene Ereignisse voraussehen, deren notwendige Ursachen und Wirkungsgesetze von ihnen erforscht sind, sofern nicht ein freies agens den natürlichen Gang und die Zusammenwirkung der in Betracht kommenden Ursachen nach Belieben und freier Willensbestimmung (wozu selbstverständlich auch die ewigen Ratschlüsse Gottes, die ohne besondere Offenbarung keinem Geschöpfe bekannt sind, zählen) ändert; in dieser „Erforschung" vermag der reine Geist begreiflicher Weise viel sicherer vorzudringen, als der menschliche Verstand.

Aus dem erwähnten Vorzug der Geister über den menschlichen Verstand ergibt sich auch, dass die Geister den Menschen Mitteilungen machen können über zukünftige Ereignisse, die letzteren nicht mit Gewissheit bekannt sein können. Ob nun in gegebenem Falle gute oder böse Geister solche Vermittler einer sicheren Erkenntnis sind, ist letzthin wohl nur aus dem Zwecke zu erschliessen, den solche Mitteilungen bezielen: ein guter Geist kann nie und nimmer zu schlechten Zwecken seine Mitwirkung geben.[4])

[1]) Vgl. 1. q. 83. a. 1 und a. 2.
[2]) Vgl. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik (1904) II 176.
[3]) Vgl. Hettinger, Apologie des Christentums (1885) I 202.
[4]) Vgl. Méric a. a. O. I 110.

Selbst gegenwärtige Dinge kann ein geschaffener Geist, wenigstens der Menschengeist, nicht immer mit Gewissheit erkennen und offenbaren; es sind das alle jene Tatsachen, die in keiner Weise unseren Sinnen, unserer Phantasie, und darum, so lange die Seele mit dem Leibe verbunden ist, auch unserem Verstande zugänglich sind; z. B. die nicht in die äussere Erscheinung tretenden Gedanken und Vorstellungen anderer Menschen, [1]) oder in grosser räumlicher Entfernung sich abspielende Ereignisse; dass auch hier ein sicheres Schauen, eine mit Gewissheit verbundene Erkenntnis unmöglich ist, wird im folgenden bewiesen.

Der Uebersicht und Klarheit wegen seien diese allgemeinen Gesichtspunkte vorausgeschickt, die ihre Anwendung in der näheren Besprechung der einzelnen Erscheinungen finden.

a. Vorausmahnende Träume. Was ist der „Traum"?

„Der Traum kann nicht ausschliesslich, aber doch vorzugsweise als System von Vorstellungen erklärt werden. Von bestimmten Zuständen des menschlichen Körpers abhängig, ist er doch nicht selbst psychischer Zustand; er ist vielmehr eine Kette von seelischen Tätigkeiten unter besonderen Umständen, die sich übrigens während des Traumes selbst abändern können." [2])

Da nun aber

„die Urteilskraft im Traume so sehr zurückgedrängt ist, die phantastischen Vorstellungen hingegen mit der grössten Energie sich aufdrängen, so erklärt sich die Halluzination und Illusion des Traumes sehr leicht. Schon die Lebhaftigkeit der Bilder, die selbst die des wachen Lebens übertrifft, treibt zur Objektivierung derselben; die Vernunft kann den Irrtum nicht verbessern, und so halten wir unsere Vorstellungen für wirkliche Erlebnisse." [3])

Nach Wundt[4]) werden die meisten Traumvorstellungen, wenn nicht gar alle, durch Sinnesreize hervorgerufen und sind deshalb keine Halluzinationen, sondern phantastische Illusionen. Im gewöhnlichen Traume also bleibt die Seele im Verkehr mit der Aussenwelt und ein empfangener Eindruck, welcher die sensorischen Organe affiziert, wirkt bestimmend auf die Art des Traumes. [5]) Auch lebhafte Eindrücke, die man in wachem Zustande empfangen, eine intensive Arbeit, eine spannende Lektüre, ein Schmerz, können Ausgangspunkt

[1]) Hierüber vgl. des längeren Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik (1904) II 222 ff.

[2]) Hagemann-Dyroff, Psychologie (1905) 109.

[3]) Gutberlet a. a. O. 94.

[4]) Grundriss der Psychol. (Leipzig, 4. Aufl.) 331; ausführlicher, unter Anführung mehrerer Beispiele, behandelt er diese Frage in seinen Grundzügen der physiologischen Psychologie (Leipzig 1893) II 536.

[5]) Vgl. Mercier, Psychologie II 199 sq.

und Gegenstand des Traumes sein; ebenso auch pathologische Zustände des Organismus, ein chronisches Leiden, eine entstehende Krankheit.

Wie verhält es sich aber mit jenen Träumen, die ganz besondere Kennzeichen haben und, wie es scheinen will, weder von der Kausalität der Aussenwelt, noch von dem subjektiven organischen Befinden, noch auch von den gewöhnlichen Gedanken und Eindrücken abhängen? Was ist von jenen Träumen zu halten, durch welche man von einem Unglück, einer Gefahr, einem in weiter Ferne sich abspielenden wichtigen Ereignis Ahnung und Kunde erhält? Ist diese Erkenntnis der Zukunft immer und nur die Wirkung einer Phantasietätigkeit?

Méric zitiert[1]) mehrere Fälle, dass eine Person während des natürlichen Schlafes vom Tode eines Verwandten oder Freundes träumte, der nachher wirklich eintraf; oder dass mehrere Personen ‚ohne jede vorhergehende Besprechung' von einer drohenden Gefahr träumten, die bald darauf tatsächlich bestand. Jedoch fügt er diese Anmerkung bei: „Avant d'admettre tous ces faits nous demanderions une enquête plus sévère et des preuves plus sérieuses" (199), was auch die *Revue des sciences psychiques*, November 1901, hervorhebt, indem sie nach Erörterung einiger Erzählungen sagt, man könne die Realität dieser vorhermahnenden Träume bezweifeln, wegen ungewisser Genauigkeit in Beobachtung der Tatsachen. Jedoch zugegeben, einige dieser Erscheinungen seien kritisch ganz sicher und tatsächlich vorgekommen, welches sind die Erklärungsversuche?

α. Die Spiritisten nehmen einen Astralleib an,[2]) der mit unserem materiellen Leib und mit der Seele vereint, während des Traumes gleichsam aus dem Menschen auszöge und, alle Hindernisse der materiellen Dinge überwindend, den Verwandten und Freunden der träumenden Person erschiene, der auch die drohenden Gefahren und Katastrophen, glückliche und traurige Ereignisse, die in kurzer Zeit bevorstehen, vorherverkünde. — Wer kann aber diese Erfindung glauben? Wie könnte bewiesen werden, dass wir einen Astralleib, gleichsam ein Mittelding zwischen Leib und Seele, besitzen? Wie könnte ferner dieser Astralleib, der doch nicht materiell sein könnte, fühlbar anderen Personen erscheinen, sprechen und seine Gegenwart bekunden? Wenn wir wirklich zwei Leiber hätten, den einen materiell, sichtbar, im Raume geschlossen, den anderen immateriell und un-

[1]) *L'imagination et les prodiges* II. c. I.

[2]) De Rochas, in den *Annales des sciences psychiques.* Mai-Juni 1901.

greifbar, so müssten wir doch mittels Reflexion uns dessen bewusst sein: von allem dem aber wissen wir nichts. Wenn dann der Astralleib im Schlafe, wo doch die Tätigkeit unserer höheren Seelenfähigkeiten gebunden und gleichsam aufgehoben ist, frei seine Besuche machen kann, warum können wir ihn nicht auch im wachen Zustande durch einen Befehl des Willens oder dergleichen dazu veranlassen? Unglaublich und gegen jede Wissenschaft und Erfahrung ist diese Erklärung.

β. Andere nehmen im Menschen zwei Seelen an, um die verschiedenartigen Träume zu erklären; die eine Seele wäre für die materiellen Bedürfnisse und Leidenschaften (sie nennen dieselbe *mens*), die andere für rein geistige Aspirationen (und heisst *spiritus*). [1]) Diese zweifache Seele besitzt dann auch ihre Sinne, natürlich viel feinfühlender als die Sinne des Körpers, vermittels deren sie mit der Aussenwelt in Verbindung tritt. Im Schlafe ruht der müde Körper und ist nur auf vegetativem Gebiete tätig; die doppelte Seele aber ruht nicht, sie kann ihre stets währende Tätigkeit niemals erschöpfen, sie denkt, träumt, handelt, weckt sogar manchmal den Körper durch starke Eindrücke, welche sie selbst in den sensorischen Gehirnzellen hervorbringt. Sollte nun durch das Umherschweifen des *mens* oder des *spiritus* die Erkenntnis einer bevorstehenden Gefahr oder dergl. schon erklärt sein? Ist nicht auch diese Hypothese ebenso unbegründet und frei erfunden wie die erstere von den zwei Leibern? Sie ist ganz gegen die substanzielle Einheit des Menschen und unhaltbar, da doch die Seele das Lebensprinzip des Leibes ist und somit sich nicht vom Leibe trennen kann, ohne denselben als Leichnam, tot, zurückzulassen. Sehr treffend zeigt ein Aufsatz von De Rochas in der angeführten Zeitschrift (*Annales des sciences psychiques* 1901) die Schwierigkeit und Unzulänglichkeit dieser Erklärungsversuche bei aussergewöhnlichen, auf zukünftige Dinge sich beziehenden Träumen; es heisst da am Schlusse:

„J'avoue qu'en face de la précision de certains détails, il faut admettre une prévision de l'avenir tellement nette qu'elle déroute l'entendement des spiritualistes aussi bien que des matérialistes."

Bei diesen vorausmahnenden Träumen, soweit sie eine Gewissheit über zukünftige Dinge geben, müssen wir also die Vermittelung einer höheren *Causa extrinseca* anrufen. Sie regt die Phantasie des Menschen an und stellt diesen so der Zukunft gegenüber; sie ruft die

[1]) Vgl. Méric I 217 sqq.

entsprechenden Bilder in der Phantasie hervor und auf ihren Impuls hin arbeitet, schafft die Einbildungskraft. Dass ein solcher Einfluss einer höheren Ursache möglich sei, lehrt der hl. Thomas in folgenden Worten:

„. . . sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium, et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem daemonum fit aliqua commotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura, quae daemones cognoscunt etc." [1])

Die so entstandenen imaginären Anschauungen und Schilderungen der zukünftigen Ereignisse machen einen ebenso tiefen Eindruck, wie die Realität, sie bringen den Willen auch zu Entscheidungen und Entschlüssen. Die Einbildungskraft ist, obgleich sie nicht die genügende Ursache dieser sicheren Erkenntnis sein kann, dennoch tätig bei den Träumen dieser Art, ebenso wie in den gewöhnlichen Träumen, und man kann deshalb mit Recht sagen, dass in ihren Bildern und Assoziationen der Mensch dann sieht und erkennt, was ihm oder anderen bevorsteht.

b. Ahnungen und Vorgefühle. Wann ahnt man etwas? Wenn man ein Ereignis empfindet, bevor dasselbe eintrifft. Ich fühle z. B. gleichsam instinktiv, dass ein Freund mich besuchen werde, warte und — richtig, er kommt; ich kann ihm dann sagen: „ich ahnte schon, dass du kommen würdest". Oder: eine mir nahestehende Person ist verreist; da überkommt mich plötzlich ein Angstgefühl um deren Befinden, und — ich erfahre bald, dass ein Unglück sie getroffen: ich hatte eine Ahnung, ein Vorgefühl dieses Unglückes. Wir haben hier also einen Eindruck, eine Modifikation des Empfindungsvermögens, die sich auf ein noch in der Zukunft liegendes Ereignis beziehen Dergleichen Tatsachen liegen vor, und wie oft hat vielleicht mancher Leser es schon selbst erfahren, was es heisst, eine Ahnung, ein Vorgefühl haben! [2])

Im Cosmos [3]) erzählt Max Simon folgende Begebenheit:

„Die Prinzessin von Conti sah im Traume das Zimmer ihres Palastes zum Einstürzen bereit, in welchem ihre Kinder schliefen und somit verschüttet

[1]) 1. q. 86 art. 4. Vgl. auch 2a 2ae q. 95. art. 4.

[2]) Kommen diese Ahnungen im Traume vor, dann ist es kaum notwendig, dieselben von den vorhermahnenden Träumen zu unterscheiden, die Beurteilung bleibt die gleiche; von Ahnungen sprechen wir, wenn diese Erscheinungen in wachem Zustande auftreten, wenn nämlich die Vernunft die Phantasie beherrschen kann.

[3]) *Cosmos* 1903, 533.

werden mussten. Dieses fürchterliche Phantasiebild bereitete ihr einen solchen Schrecken, dass sie erwachte und mit lautem Rufen zwei ihrer Kammerfrauen weckte. Diese erschienen und hörten den Traum der Prinzessin, wie auch den Befehl, die Kinder zu holen. Jedoch mit der Ausrede: „Träume sind Schäume" weigerten sie sich, dem gegebenen Befehl nachzukommen. Auf neues Befehlen hin gingen sie, kamen aber bald ohne die Kinder zurück. unter dem Vorwande, die jungen Prinzen schliefen so schön ruhig, dass es ein Verbrechen wäre, sie zu wecken. Nun ging die Prinzessin selbst und — kaum waren die Kinder im Zimmer ihrer Mutter, so stürzte das Schlafgemach zusammen."

Von Vorahnungen in wachem, selbstbewusstem Zustande erzählt Stilling folgenden Fall:[1])

„Böhme, Professor der Mathematik in Marburg, befand sich eines Abends in Gesellschaft mehrerer Freunde; da überkam ihn plötzlich ein mächtiger Drang, nach Hause zu gehen. Da er nun gerade gemütlich seinen Tee einnahm, und zu Hause keine besonders dringende Arbeit vorlag, widerstand er anfangs diesem Gefühle; jedoch vergebens. Mit grösserer Heftigkeit trat der nämliche Drang auf; er musste nachgeben und ging. Zu Hause angekommen, fand er alles ganz genau in gleicher Ordnung und Lage vor, wie es bei seinem Fortgehen gewesen; nichtsdestoweniger fühlte er sich angetrieben, sein Bett an einen andern Platz zu stellen; er wollte nicht — doch unnützes Widerstreben. So sinn- und zwecklos ihm dieser Gedanke und dieser Impuls vorkamen, er fühlte, dass die Sache ausgeführt werden müsse. Endlich gab er nach und stellte mit Hilfe der Magd das Bett in die entgegengesetzte Ecke des Zimmers. Daraufhin fühlte er sich beruhigt und kehrte in den trauten Freundeskreis zurück. Um zehn Uhr kam er wieder in seine Wohnung und legte sich schlafen. Da, plötzlich ein starkes Krachen — ein Balken und ein Teil der Zimmerdecke waren herabgefallen."

Wie kann man nun diese und ähnliche Vorkommnisse erklären?

α. Die Materialisten führen diese Tatsachen auf den sogenannten Automatismus zurück. Im Nervensystem ist nämlich — nach ihnen — ein höheres Zentrum, als Vernunft, und niedere Zentren, als Gedächtnis, Phantasie und Sensibilität. Wirken diese Zentren zusammen, dann geht alles gut; ist aber eine Störung vorhanden und die Verbindung mit dem höheren Zentrum aufgehoben, dann entsteht Somnambulismus, Automatismus, Unordnung im menschlichen Erkennen. Die Vorahnungen wären auf diese physiologischen Trennungen zurückzuführen. Die niederen Zentren empfangen nämlich die Eindrücke der Aussenwelt, während das höhere Zentrum, anderweitig schon in Anspruch genommen, nicht darauf achtet. Nach einiger Zeit, wenn der äussere reizende Gegenstand schon verschwunden ist, tritt die Harmonie und Verbindung der verschiedenen Zentren ein, und dann erhält das Vernunftzentrum diese Empfindung ohne jede weitere Er-

[1]) Bei Méric a. a. O. I 261.

klärung. Da diesen nun die Entstehung dieses Eindruckes unbewusst ist, führt es dieselbe auf eine unbekannte und geheimnisvolle Ursache zurück, die unmittelbar eine solche Wirkung hervorgebracht hätte. Das ist kurz die Erklärung, wie sie von Dr. Ménard [1]) gegeben wird, im Anschlusse an mehrere Beispiele und Ereignisse, welche Vorgefühle kommender Krankheiten und Gefahren enthalten. Demgemäss wäre das Vorgefühl nichts anderes als:

„Le résultat d'un jugement inconsciemment élaboré et reposant sur des données que nous avons acquises d'une façon également inconsciente." [2])

Befriedigt diese Erklärung? Die Behauptung, dass in den niederen Zentren Eindrücke hervorgebracht und aufbewahrt werden können, ohne Kenntnis des höheren Zentrums, ist nicht bewiesen, denn eine und dieselbe Seele ist das Operationsprinzip für alle Zentren. Diese Hypothese ist frei erfunden und kann keineswegs für alle Vorahnungen gelten, selbst wenn durch ein früheres Empfinden und Vergessen eines Eindruckes in einigen Fällen eine wahrscheinliche Erklärung der dann zum Bewusstsein kommenden Gefahr gegeben werden kann, dadurch nämlich, dass eine bereits bekannte, aber in Vergessenheit geratene Ursache dieser Vorahnungen vorliege.

In der Annahme derartiger Erzählungen muss man mit grösster Vorsicht und nur nach strenger, kritischer Prüfung zu Werke gehen, wenngleich ein Vertreter des Spiritismus mit grosser Zuversicht sagt:

„Die Gegner haben keine Ahnung, weder von der Anzahl noch von dem Gewicht der Tatsachen. Meteorsteine könnte man mit einigem Anschein von Recht noch leugnen, aber nicht die Kieselsteine. Wenn die spiritistischen Erscheinungen vom Himmel tröpfeln, kann man den skeptischen Regenschirm aufspannen und geborgen zu sein meinen; aber gegen einen Platzregen hilft er nicht. Die Gegner wissen nun nicht, dass der Platzregen längst da ist." [3])

Zu oft schon ist Betrug und Schwindel entlarvt worden — wir erinnern nur an das Medium Anna Rothe und dessen Betrügereien auf dem Gebiete des Verkehrs mit der Geisterwelt —, als dass man nicht zu äusserster Vorsicht gemahnt sei. Doch eine gute Anzahl dieser Vorgefühle als wirkliche Tatsachen zugegeben: wie verhält sich die Zahl der vorkommenden Vorgefühle zu der Zahl der wirklichen Erfüllungen derselben? Bei aufmerksamer Selbstbeobachtung wird man eine sehr grosse Zahl von Vorahnungen oder Befürchtungen wahrnehmen, die in der Phantasie vorhanden sind und

[1]) *Le monde des rêves,* Paris 1888.
[2]) So Max Simon im *Cosmos* 1903.
[3]) Du Prel, Phänomenologie des Spiritismus.

niemals in Erfüllung gehen. Wie oft denkt man z. B., ein Freund käme zum Besuche, ja man meint seiner Sache ganz gewiss zu sein, und doch — niemand kommt; wie viele Träume von nahem Glück oder Unglück, und nichts trifft ein; wie oft ertappt man sich in bangen Ahnungen, die fast unausbleiblich sich zu erfüllen scheinen, und umsonst hat man sich geängstigt! Alle diese Ahnungen gehen unbeachtet vorüber, weil sie nicht ihre objektive Erfüllung finden; die verhältnismässig wenigen Vorahnungen aber, denen nachher eine Wirklichkeit entspricht, werden bemerkt, eben weil die eintretende Wirklichkeit daran erinnert, schon diese nämliche Situation im Geiste gesehen zu haben. Sehr richtig bemerkt V. v. Volkmar in seiner Psychologie:

„Mancher Traum mag in Erfüllung gegangen sein, indem die Erfüllung den Traum korrigierte;“ eine Bemerkung, die ganz gut auch auf unseren Gegenstand passt.[1])

β) Nehmen wir nun jene historisch-kritischen Tatsachen, in denen eine wirkliche Vorahnung vorliegt, deren ganze und genaue Erfüllung auch eingetreten ist. Welches ist unsere Erklärung?

Handelt es sich zuerst um Ereignisse der Zukunft, die als bestimmt eintreffend mit voller Gewissheit vorausgesehen werden, obwohl nur frei waltende Ursachen dieselben hervorbringen: dann wird es der Wissenschaft nie gelingen, deren Voraussicht auf rein natürlichem, psychologischem Wege genügend zu erklären.[2]) Bei dergleichen bestimmten Vorahnungen also, die schon eine sichere Erkenntnis in sich schliessen, muss eine Einwirkung Gottes auf das Geschöpf angenommen werden, wie schon oben ausgeführt wurde.

Eine zweite Kategorie von Vorahnungen kann sich auf kommende Ereignisse beziehen, die von notwendig handelnden und ganz natürlichen Ursachen abhängen. Solche Vorahnungen sind sicher rein natürlich zu erklären. Ist aber schon eine bestimmte und genaue Erkenntnis dieser Ursachen und des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung gegeben, dann ist man schon nicht mehr eigentlich in dem Bereiche der Vorahnungen, im strengen Sinne des Wortes, sondern man hat einen Fall der mit Sicherheit zu berechnenden Tatsachen.

---

[1]) Vgl. Gutberlet, Kampf um die Seele[2] (Mainz 1903) II 553 ff., wo dies an Beispielen klargelegt wird.

[2]) Vgl. 1. q. 86. art. 4.

Endlich können Vorahnungen bestehen, bei denen nichts Bewusst-Sicheres der Erkenntnis zugrunde lag, die aber dann genau so in Erfüllung gehen, wie man es ahnte. Bei diesen Erscheinungen ist es sehr schwer, eine bestimmte Erklärung zu geben. Dr. Surbled[1]) ist geneigt, in den meisten Fällen an Coïnzidenz zu denken.[2])

Dann gesteht er aber, dass man noch nicht alle Kräfte der Natur erkenne, um dergleichen Sachen mit Gewissheit zu erklären; keineswegs aber ist nach seiner Meinung die Behauptung des Dr. Liébeault[3]) haltbar, als beständen Uebertragungen von Gedanken mittelst Vibrationen oder Wellenbewegungen, die übrigens auch nicht auf alle Vorahnungen anwendbar wären, besonders nicht, wenn es sich um Zukünftiges handelt, nicht etwa um Gleichzeitiges oder in grösserer räumlicher Entfernung bereits Geschehenes.[4]) In der Tat werden viele, ja sogar die meisten Fälle der Vorahnungen wohl auf Wahrscheinlichkeitsberechnungen, auf begründeten Befürchtungen und zufälligem Zusammentreffen der Einbildung und des Ereignisses beruhen.[5])

Sollte nun nicht der Umstand schwer in die Wagschale fallen, dass eine Phantasmenassoziation (im Traume oder im wachen Zustand) vorliegt, welche hervorgerufen wird durch ein grösseres Interesse oder Sympathie einer Person gegenüber, durch etwaige kürzlich erhaltene Nachrichten, durch auf Wahrscheinlichkeitsberechnung ruhende Befürchtungen? Tritt nun die gefürchtete Tatsache wirklich ein, was nötigt uns dann, die Behauptung einer rein zufälligen Coïnzidenz zu verlassen? Uns scheint diese Erklärung am einfachsten und vernünftigsten, und auch hinreichend in jenen Fällen, die nicht offenbar den direkten Einfluss Gottes verlangen, von denen oben die Rede war. Allerdings kann ja auch in diesen Fällen eine übernatürliche Ursache im Spiele sein, nur ist dies nicht notwendigerweise der Fall. Hypothesen sind eben in diesen Problemen

---

[1]) *La morale dans ses rapports avec la médecine*, tome IV, La vie psycho-sensible (Paris 1898) 186.

[2]) Das „Doppelt-Sehen" ist hier nicht als „Fernsehen" aufzufassen, sondern nur als das geistige, sichere Sehen oder Erkennen eines zukünftigen Ereignisses, sofern dasselbe durch rein natürliche Kräfte zustandekommen soll.

[3]) *Thérapeutique suggestive.* 279.

[4]) Vgl. des näheren in dem weiter unten Gesagten über Telepathie.

[5]) A. a. O. 196.

noch frei, so lange nicht die physiologische und psychologische Forschung ein ganz sicheres Ergebnis gefunden hat.[1])

c. Telepathie oder die sogenannte geistige Fernwirkung ist noch eine jener Erscheinungen, welche den Forschern verschiedener Systeme heutzutage viele Arbeit machen. Méric spricht erst von telepathischen Erscheinungen, die unmittelbar durch Gottes Allmacht verursacht werden, oder doch nur in einem übernatürlichen Einfluss der Geister ihre genügende Entstehungsursache haben können, die also tatsächlich als wunderbare Ereignisse angesehen werden müssen. Gibt es aber auch eine rein natürliche Telepathie? Méric nimmt eine solche an und stützt sich dabei auf Tatsachen und Erzählungen, vielleicht mit einer zu grossen Leichtgläubigkeit und ohne eine vorhergehende strenge Kritik an deren reellem Tatbestand geübt zu haben; er führt auch Ereignisse als telepathische Fälle an, in denen spiritistische und hypnotistische Vorgänge mit eingeflochten sind, wie sein Beispiel (274 ff.) klar zeigt.[2])

Aus den *Hallucinations télépathiques* sei folgender Fall zitiert:

„Nachdem ich am Donnerstag, den 25. März 1880, noch bis spät in die Nacht hinein gelesen, wie dies meine Gewohnheit war, ging ich zu Bette. Ich träumte, ich liege auf dem Sopha und lese, als ich vor meinen Augen klar und deutlich meinen Bruder Richard Wingfield-Baker auf einem Stuhle vor mir sitzen sah. Ich träumte, ich spräche mit ihm, während er als Antwort nur den Kopf neigte, aufstand und aus dem Zimmer ging. Als ich erwachte, bemerkte ich, dass ich bereits halb aufgestanden war und versuchte zu sprechen, den Namen meines Bruders auszusprechen. Der Gedanke, er sei wirklich zugegen, war so stark, die erlebte Szene war so lebendig, dass ich mein Schlafzimmer verliess, um meinen Bruder im Empfangszimmer zu suchen. Ich betrachtete den Stuhl, auf welchem ich ihn sitzen gesehen, ging wieder in mein Bett und versuchte von neuem einzuschlafen in der Hoffnung, die Erscheinung würde sich wiederholen; doch ich war zu sehr aufgeregt. Erst gegen Morgen muss ich wieder eingeschlafen sein. Bei meinem Erwachen war der Eindruck meines Traumes noch ebenso lebhaft, und ich muss gestehen, dass er immer so in meinem Geiste geblieben ist. Das Gefühl eines mir drohenden Unglückes war so intensiv, dass ich diese Erscheinung in meinem Tagebuche aufzeichnete mit dem Bemerken: Gott möge es verhüten! Drei Tage später erhielt ich die Nachricht, dass mein Bruder Richard am Donnerstag, den 25. März, um 8½ Uhr an den furchtbaren Folgen eines Sturzes, den er auf der Jagd erlitten, gestorben war.“[3])

---

[1]) Vgl. Méric, a. a. O. 247—268; zu bemerken ist jedoch, dass hier wohl zu leicht die Schwierigkeit umgangen wird durch nicht notwendige Zuhilfenahme der Vorsehung Gottes und der Vermittelung der Engel.

[2]) Entnommen aus Liébeaults *Thérapeutique suggestive*, 277 sq.

[3]) Méric a. a. O. 296 sqq.

Méric fügt folgende Erklärung bei:

„Assurément ce n'est pas le défunct qui s'est rendu lui-même sous une forme sensible dans la chambre de son frère ... Que s'est — il donc passé? Par une permission de Dieu, un de ces anges qui remplissent l'espace, a modifié l'état cérébral du voyant, au moment de la mort (8½ Uhr ist doch noch nicht „tief in der Nacht" und war wohl nicht die Stunde des Traumes!) de son frère ... et nous disons avec certitude: c'était un avertissement de Dieu." [1])

Jedoch, was nötigt uns denn, zur Erklärung dieses Falles Gott und die Engel heranzuziehen? Abgesehen von der Möglichkeit, dass Gott oder ein Engel in der Phantasie des M. Wingfield diese Association hervorgebracht habe, fragen wir, ob nicht eine andere, ganz natürliche Erklärung gegeben werden kann? Wingfield träumt; sein Gehirn und seine Nerven werden ermüdet gewesen sein durch das lange Lesen; er hat ein reges Interesse, grosse Sympathie für seinen Bruder, der ihm im Traume erscheint — so klar und deutlich wie andere Personen, von denen man träumt — ohne jedes Zeichen von Krankheit oder Wunde, ohne jede Andeutung von Sterben oder Tod. Ohne Schwierigkeit lässt sich da eine zufällige Coïnzidenz annehmen zwischen dem Traume, der in seinen Einzelheiten so vielen anderen Träumen gleichkommt, ohne etwas besonderes für sich in Anspruch zu nehmen, und dem Tode des Bruders.

Bei den Verfechtern der Telepathie werden verschiedene Erklärungen gefunden.

α) Allen voran geht Dr. Liébeault. Er sagt:

„Ich wage, die nicht unwahrscheinliche Hypothese aufzustellen, dass ... die Sinne und das Gehirn ... bei besonders sensitiven Personen mit einer Feinheit funktionieren können, von der man sich keine Vorstellung macht. Nimmt man z. B. mit einigen nicht voreingenommenen Forschern an, dass Vibrationen durch Kontakt zwischen Hypnotiseur und Somnambulen übertragen und begriffen werden, so wird man sich auch nicht sträuben, dass auch hier (in der Telepathie) Wellenbewegungen als Verlängerungen dieser Vibrationen sich durch die Luft fortpflanzen und dann von sehr nervösen Personen auf weite Entfernungen wahrgenommen und gedeutet werden."

„Wenn doch viel niedrigere Kräfte, wie Anziehungskraft, Licht, Wärme, Elektrizität sich in unmessbare Entfernungen fortpflanzen können ...: sollte da der menschliche Gedanke, diese von uns noch lange nicht erkannte Kraft, nicht im Stande sein, durch Wellenbewegungen in der Atmosphäre sich von einer

[1]) Gegen dieses und mehrere ähnliche Beispiele, die als telepathische Erscheinungen ins Feld geführt werden, kann mit Recht gesagt werden, dass dieselben den eigentlichen Begriff der Telepathie gar nicht bewahrheiten. Es sind das Phantasievisionen, Träume, aber keine Fernwirkung!

Person, die ihn ausdrückt, auf eine andere fortzupflanzen, die ihrerseits sympathisch die übermittelten Zeichen aufnimmt und sie dann deutet?“ [1])

β) William Crookes nimmt den Grundgedanken dieser Hypothese der Vibrationen und Wellenbewegungen auch an. Er schreibt:

„In der Telepathie hat man zwei physische Tatsachen: eine physische Veränderung in dem Gehirn A, von dem die Suggestion ausgeht, und eine entsprechende physische Veränderung in dem Gehirn B, das dieselbe empfängt. Zwischen diesen beiden physischen Tatsachen muss eine Reihe physischer Ursachen liegen . . . diese Ursachen können aber nur in einem Medium sich fortpflanzen, denn alle Erscheinungen im Universum sind — wie man annehmen kann — kontinuierend, und es ist gegen die wissenschaftliche Forschung, aussergewöhnliche und geheimnisvolle Ursachen anzunehmen, wo die neuesten Fortschritte unserer Kenntnisse zeigen, dass die Schwingungen des Aethers alle notwendigen Eigenschaften und Kräfte besitzen, selbst zur Uebertragung der Gedanken.“ [2])

Er geht dann seine eigenen Wege und vergleicht die Telepathie mit den Röntgenstrahlen, [3]) wobei er in neue und grössere Schwierigkeiten geraten muss.

Die gleiche Vibrationshypothese, nach welcher der Gedanke Schwingungen im Gehirn hervorbringt, welche sich dann durch Aetherschwingungen fortpflanzen und in einem anderen, mit analogen Dispositionen beanlagten Gehirn gleiche Schwingungen, folglich auch gleiche Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken, hervorrufen, wird von mehreren Forschern mit andern Worten gegeben und verteidigt, so z. B. von Camille Flammarion, [4]) von Dr. Macario. [5]) Der enge Raum dieser Arbeit gestattet uns nicht, in Einzelheiten einzugehen. Sehen wir kurz, was von dieser Hypothese im allgemeinen zu halten ist.

λ) Soll diese Vibrationstheorie eine Erklärung der telepathischen Fälle geben, so muss vor allem vorausgesetzt werden: 1. dass der Sterbende (von dem gegebenenfalls die Wellen ausgehen) in dem Delirium und in den Schrecken des Todeskampfes, in diesem ernstesten Augenblick der Trennung von Leib und Seele, seine eigenen Schmerzen und Qualen vergesse, um seine ganze Aufmerksamkeit auf mich (den Empfänger dieser Wellen) zu richten; 2. dass er eine grosse Willensanstrengung mache, um diese Mahnung mir

[1]) A. a. O. 279—281, bei Méric 278 sqq.

[2]) Bei Méric 281.

[3]) Vgl. längere Ausführungen hierzu bei Gutberlet, Kampf um die Seele² II 561—567.

[4]) *L'inconnu et les problèmes psychiques* 366 sqq.

[5]) *Du sommeil des rêves et du somnambulisme* 192; bei Méric 314.

zuzulenken; 3. dass er gerade psychische Wellen finde, die geeignet sind, in mir, in meiner Einbildungskraft, trotz der tausenderlei Beschäftigungen des Lebens, die in weiter Ferne sich abspielende dramatische Szene genau hervorzurufen; 4. dass er mit der ganzen Schärfe seines Verstandes an mich allein denke, da ich allein von allen seinen Verwandten und Freunden Kenntnis des Ereignisses erhalte; 5. dass er gleichsam die ihn umgebenden und ihm beistehenden Personen nicht beachte, um an einen Abwesenden in so intensiver Weise zu denken. Wer wird nun aber ohne schwere Bedenken eine Erklärung annehmen, die solche schwierige Forderungen, solche fast unmögliche Voraussetzungen an einen Verunglückten, Sterbenden, ja vielleicht schon Bewusstlosen stellt? Muss doch selbst Flammarion gestehen:

„Quant aux explications, il est sage de n'y point prétendre. On est dupe, en général, sur ce point, d'illusions assez singulières!"

In einem längeren Artikel des 2. Juni 1900 führt die *Civiltà cattolica* die ungeheuren Schwierigkeiten dieser Hypothese an. Der Absender einer solchen psychischen Depesche muss sicher eine grosse Kraft anwenden, um seine Meldung bis an die Grenzen des Globus zu befördern, gleich einem Sonnenstrahl oder einem elektromagnetischen Strom; diese Kraft wird weder erschöpft noch verringert trotz des weiten Weges und der vielen Hindernisse, was doch gegen alle physischen Gesetze ist! Wie soll ferner ein Sterbender mit mathematischer Genauigkeit die Wellen von seinem Gehirn aus einer andern Person zusenden, da er doch nicht einmal mit Bestimmtheit weiss, an welchem Orte diese sich eben befindet? Wie könnte er so genau die Entfernung und notwendige Stärke der Vibrationen bemessen, dass dieselben gerade an dem Orte ankommen, wo die gewünschte Empfangsperson ist? Könnten seine Wellen nicht von anderen Organismen aufgefangen werden, die dem seinigen verwandt und sympatisch sind, wie das etwa bei der drahtlosen Telegraphie der Fall sein kann? Um dies zu verhindern, wie kann er die notwendige Isolierung vornehmen? Bedeutend grösser noch werden die Schwierigkeiten, wenn zu gleicher Zeit mehrere Personen, räumlich weit von einander getrennt, die gleiche Empfindung wahrnehmen.

Die Hypothese der Gehirnvibrationen und deren Fortpflanzung durch Aetherschwingungen ist nicht wissenschaftlich, denn während man bei Telegraph, Telephon usw. eine physische, materielle Ursache der Schwingungen hat, während in diesen physischen Vorgängen feste Gesetze alles leiten und dem Menschen eine ständige Sicherheit gewähren über den Erfolg und die Fortpflanzung der Schwingungen,

ist das bei der Telepathie keineswegs der Fall; wie sollte denn die Existenz psychischer Wellen nachgewiesen werden? warum kann man nie mit Bestimmtheit den Erfolg eines telepathischen Experimentes vorhersagen? ja noch mehr, warum misslingen diese Versuche fast immer, um nicht ganz kategorisch immer zu sagen? Unbewiesen ist die Behauptung, dass eine jede Molekularvibration des Gehirns sich nach aussen verbreite und im Aether fortpflanze; unbewiesen und nicht erklärt ist, dass diese Aetherbewegungen sich nicht mit den unzähligen anderen Vibrationen vermischen, welche doch gewiss auch stündlich von millionen anderen Gehirnen ausgehen; unbewiesen ist, dass der Wille die Kraft besitze, solche psychische Wellen anderen Personen nach Belieben zuzusenden (in diesem Falle wäre die Post höchst überflüssig, warum ihr dann noch täglich und stündlich Tausende von Briefen und Telegrammen übergeben?!); unbewiesen und unerklärt ist endlich auch, dass diese psychische Welle so wählerisch gerade dieses Gehirn treffe und in ihm genau dieselben Empfindungen und Gedanken hervorbringe: kurz, die ganze Erfahrung und Handlungsweise des Menschengeschlechts spricht gegen diese frei erfundene und phantastische Hypothese.

Bei den telepathischen Erscheinungen, speziell bei den sogenannten „Anmeldungen" der Toten, ist eine grosse Zurückhaltung und ernste Prüfung notwendig. Würden Erscheinung und Tod genau in demselben Augenblick, also streng gleichzeitig, eintreffen, die Worte des Sterbenden, sein wirkliches Aussehen, andere unbekannte und nicht zu vermutende Umstände des Todes sich klar und bestimmt kundgeben, dann allerdings hätte man eine aussergewöhnliche Erscheinung: aber wann kommt das einmal vor? In den meisten Fällen ist die Phantasie sehr beschäftigt, kombiniert im Traume die wunderlichsten Bilder; kommt nun manchmal eine zufällige Coïnzidenz vor, dann spricht man gleich von Wundern und Erscheinungen, von Telepathie mit den absonderlichsten Vorkommnissen; obwohl nichts sicher beweist, dass zwischen der phantastischen Erscheinung und dem wirklichen Eintreffen des Todes oder des Ereignisses ein kausaler Zusammenhang bestehe. Eine eigentliche Telepathie, eine psychische Wirkung in die Ferne, ist bisher noch nicht unzweifelhaft bewiesen, ja, sie ist wohl physisch unmöglich.[1])

[1]) Vgl. Gutberlet, Kampf um die Seele² II 544 ff. — Méric a. a. O. 209—365, der den Engeln, diesen dienstbaren Geistern, in den verschiedensten Lagen des menschlichen Lebens viele Arbeit, und in so manchen Erzählungen besondere Mitteilungen zuschreibt.

Die Theorien Du Prels, Pertys und Zöllners bezüglich des Fernsehens, Hellsehens usw. übergehen wir hier; Gutberlet hat sie in seiner Apologetik einer ebenso klaren wie vernichtenden Kritik unterzogen. [1])

IV.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass der Einfluss der Phantasie in den verschiedenen Vorkommnissen des Erkenntnislebens gross ist; manche Erscheinungen, die auf den ersten Blick hin ganz übermenschlich zu sein und eine höhere Ursache zu verlangen scheinen, können durch intensive Vorstellung und Kombination der Einbildungskraft als rein natürlichen Ursprunges erklärt werden. Trotzdem ist aber die andere Frage, wie die Phantasie solche aussergewöhnliche Wirkungen hervorbringe, oftmals nicht lösbar durch die sicheren Resultate der heutigen Psychologie; viele und sich gegenseitig aufhebende Hypothesen werden erfunden, ohne stichhaltige Beweise in die Welt gesandt, wie dies im Laufe dieser Arbeit an mehreren gezeigt worden ist.

Es ergibt sich ferner, dass die Phantasie auf dem Erkenntnisgebiet auch Grenzen hat, dass man nicht alles auf ihr Konto stellen kann, was als gut verbürgte Tatsache feststeht, da es mit rein natürlichen Kräften der menschlichen Seele nicht zu erklären ist; sie ist eben eine beschränkte Fähigkeit der menschlichen Seele.

Zur Bekräftigung dieser Behauptung sei noch auf eine Erscheinung hingewiesen.

In den Sitzungsberichten der Spiritisten heisst es öfters, die Medien sprechen geläufig und korrekt fremde Sprachen, die sie niemals gelernt, niemals gekannt haben; sie schreiben oder lesen ganz richtig fremdsprachige Schriftcharaktere, von denen sie in normalem Zustande keine Idee haben, nie eine Kenntnis besessen haben. Was ist da zu sagen? Ein ernster Denker wird nur diese Antwort geben können: Entweder liegt ein Fall geschickt verborgenen Betruges und geheimen Schwindels vor, was sehr häufig (und vielleicht öfter, als man gewöhnlich denkt) der Fall sein wird; oder, vorausgesetzt es handle sich um völlige Ehrlichkeit des Mediums und der beteiligten Personen, es ist eine fremde, übermenschliche Kraft im Spiele. Es

[1]) Ueber das „Vorgesicht“ siehe auch die längere Besprechung des Werkes: „Spaziergänge eines Wahrheitssuchenden ins Reich der Mystik“ von Dr. Ludwig, im Philos. Jahrbuch 1891, 307 und 451. — Vgl. des weiteren Gutberlet, „Der Spiritismus“; ferner Lehrbuch der Apologetik[3] II 205.

ist ausgeschlossen und gänzlich unmöglich, dass eine so plötzliche Umwandlung der Kenntnisse nur ein Werk der beeinflussten Phantasie sei. Denn die Einbildungskraft, deren Tätigkeit sich nicht immer ganz klar nnd präzis vom Gedächtnis abhebt, hat wohl die Aufgabe, früher erhaltene Eindrücke, vielleicht vergessene, aber doch in der Seele bestehende Vorstellnngsbilder wieder zu wecken und so von neuem dem Geiste vorzuführen. Dass nun unter verschiedenen Einflüssen, zu ungeahnten Augenblicken, in oft sonderbaren Formen und wunderlichen Erscheinungen, die Einbildungskraft ein lange vergessenes Bild aus den Tiefen der Seele hervorbringe, das kann zugegeben werden. Dass eine Person, deren Gehirn und Nervensystem durch Krankheit oder hypnotische Suggestion tief erschüttert und erregt sind, sich plötzlich früher gehörter und auswendig gelernter Wörter und Sätze fremder Sprachen wieder erinnere, das ist möglich und sicher, selbst wenn dieses Erinnern mit ungewohnten Erscheinungen verbunden ist. Aber, dass jemand griechisch, hebräisch u. dgl. spreche und schreibe, ohne jemals davon etwas gehört oder gesehen, ohne je die Beziehungen dieser ganz fremden Laute und Zeichen zu den Gedanken und Gegenständen, die zum Ausdruck gebracht werden sollen, erkannt zu haben (was in einem Gespräche doch erfordert wird), das ist denn doch zu viel verlangt; denn schaffen, etwas aus dem Nichtsein des Gegenstandes und Subjektes (Kenntnis und Gedächtnis) hervorbringen, kann die Phantasie nun doch nicht, so sehr sie auch angestrengt sein mag. Es muss also auch in solchen Fällen — vorausgesetzt immer, dass alles redlich und ohne Betrug vorgehe — eine fremde Macht der betreffenden Person helfen, durch ihren Mund reden, mit ihrer Hand schreiben. Die Tatsachen des menschlichen Lebens sprechen auch deutlich dafür: noch niemals hat ein Mensch ohne Lehrer, in einem Augenblicke eine ihm bisher vollständig unbekannte Sprache so vollkommen erlernt, dass er sie sogleich korrekt sprechen konnte. Niemals auch hat jemand eine mit vielen Mühen und Anstrengungen erlernte und geübte Sprache so plötzlich und völlig vergessen, dass er kein Wort mehr von derselben gewusst, ja dass er sogar vergessen hätte, dieselbe einen Augenblick vorher gut und geläufig gesprochen zu haben. Eine so aussergewöhnliche Macht der Einbildungskraft ist also gegen jede Erfahrung und wirklich zu wunderlich, als dass man sie als rein natürliche Tatsache annehmen könnte. Hierin stimmen wir der *Revue scientifique et morale du Spiritisme* bei, wenn sie sagt:

„Une chose nous paraît certaine: c'est qu'un médium ne peut pas tirer de lui-même ce que jamais il n'a appris, surtout lorsqu'il s'agit d'une langue étrangère, ex nihilo nihil. Donc, si l'on obtient de l'écriture étrangère, en arménien, comme c'est ici le cas, il faut admettre absolument l'intervention d'un esprit étranger, vivant ou mort, peu importe au point de vue phénoménal.“ [1])

Dieses Studium über die Phantasie und ihre Tätigkeit zeigt uns zur Genüge, wie gross das Arbeitsfeld unserer Einbildungskraft ist; es zeigt uns auch, wie so manche sonderbare Erscheinung eine natürliche Erklärung eben in dem Treiben und der Handlungsweise dieser Fähigkeit findet, wenn wir auch nicht immer im Stande sind, genau das „Wie“ dieser Handlungsweise zu bestimmen. Andererseits ersieht man aber auch, dass nicht alles der menschlichen Tätigkeit möglich ist, dass es Grenzen gibt, über die hinaus der natürliche Wirkungskreis der Phantasie nicht geht, in anderen Worten, dass man bei manchen Erscheinungen ohne den Einfluss Gottes oder die Vermittelung guter oder böser Engel nicht fertig werden kann. Welches sind aber diese genauen Grenzen? So viel als sicher zu bestimmen ist, haben wir es oben für die Erkenntnis getan; in den einzelnen Fällen kann man nach den gegebenen Prinzipien aus dem ganzen Sachverhalt, aus den begleitenden Umständen und Einzelheiten einer Erscheinung beurteilen, ob nur menschliche Kräfte walten, oder ob eine übermenschliche Ursache mitspielt, und sagen, was die Phantasie für einen Anteil hat, oder aus sich allein nicht haben kann.

Absichtlich haben wir es vermieden, von den krankhaften Zuständen der Phantasietätigkeit zu reden, deren Krafft-Ebbing zwei unterscheidet: Zustände gesteigerter und geschwächter bis aufgehobener Phantasie. [2]). Wie weit nämlich in den verschiedenen Krankheiten [3]) und Erscheinungen, die mit einer Gehirnerkrankung zusammenhängen, die Phantasie mitwirkt, welches ihr Anteil an den unsinnigsten Vorstellungen und Gesprächen dieser bedauernswerten Menschen ist, hat nicht so sehr der Psychologe zu bestimmen, als vielmehr der Psychiater.

---

[1]) Inwiefern und welche Geister, gute oder böse Engel, Seelen Verstorbener oder vielleicht Lebender (wie die Spiritisten behaupten) in dergleichen Erscheinungen mitwirken können oder faktisch mitwirken, ist hier nicht zu untersuchen.

[2]) Lehrbuch der Psychiatrie (Stuttgart 1897) 67.

[3]) Vgl. hierüber das 14. Bändchen der „Seelsorger-Praxis“, Ueber Besessenheitswahn bei geistigen Erkrankungszuständen, von B. Heyne, Paderborn 1904.

Fredegisus und Candidus.

Ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik.

Von Dr. Jos. Ant. Endres in Regensburg.

I.

Zu den ersten selbständigen literarischen Versuchen dialektischer Art zählt in der Zeit der Frühscholastik des Fredegisus von Tours *De nihilo et tenebris.* Die Echtheit dieses in Briefform abgefassten, den äusseren Kriterien nach sicher beglaubigten Schriftstücks ist um seines Inhalts willen bis in die jüngsten Jahre herein immer wieder in Zweifel gezogen worden. Zuletzt hat Gustav Gröber die Vermutung ausgesprochen, dass der Brief kaum vor des Johannes Skotus Hauptwerk *De divisione naturae* fällt.[1]) So mag es sich verlohnen, auf den Gegenstand nochmals kurz zurückzukommen und zu zeigen, dass der Inhalt des Briefes, der eine Weiterentwicklung der Doktrinen des Alkuinschen Schulkreises ohne Zweifel bekundet, sich ungezwungen den Problemen anreihen lässt, die bereits die Aufmerksamkeit des berühmten Meisters der Schule erregt hatten.

Fredegis gehörte zu jenen Schülern Alkuins, welche ihm 782 nach Gallien gefolgt sind. An der Hofschule Karls hatte er mit Wizo Gisla, die Schwester, und Rodtruda, die Tochter Karls des Grossen, zu unterrichten. Nach Alkuins Tode († 804) übernahm er die Abtei Tours und die Fortführung der Schule daselbst. Ludwig der Fromme zeichnete ihn 819 durch das Kanzleramt aus, das Fredegis bis wenige Jahre vor seinem Tode († 834) innehatte.

Der fragliche Brief ist, darin darf man wohl Ahner[2]) beistimmen, wahrscheinlich zur Zeit seines Aufenthalts und seiner Lehrtätigkeit in Tours geschrieben. Dagegen spricht nicht, dass sich Fredegis *diaconus* nennt.[3]) Nach dem Titel seines Weihegrades konnte er sich auch als Abt so bezeichnen.

Die kleine Abhandlung, welche, wie die Ueberschrift besagt, allen Gläubigen und besonders der Hofgesellschaft Karls des Grossen gewidmet ist, liefert den Beweis, mit welchem Interesse Schulfragen der Zeit in

[1]) Grundriss der roman. Philologie (Strassburg 1902) II 1, 133.

[2]) Fredegis von Tours (Leipzig 1878) 13.

[3]) Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands (Leipzig 1890) 2, 143.

den höchsten Kreisen während der Frühscholastik verfolgt wurden. Sie zeigt zugleich die kleinliche Art der Fragen, die dazumal den Gegenstand der Behandlung bildeten, und die Unbeholfenheit, mit der man an ihre Lösung schritt. Insbesondere offenbart sie auch die der ganzen Frühzeit der Scholastik anhaftende Unklarheit über die Domäne der Vernunft und des Glaubens, der *ratio* und *auctoritas*, welche darin deutlich zutage tritt, dass über eine reine Frage der Vernunft, oder nach dem damaligen Sprachgebrauch der Dialektik, die göttliche Autorität zu rate gezogen wird. Nicht unerwähnt soll endlich bleiben, dass in der Weise, wie Fredegis die göttliche Autorität einführt („*quae* [*divina auctoritas*] *sola auctoritas est solaque immobilem obtinet firmitatem*“) [1]), wenigstens ein Schein jenes in der christlichen Aera zuweilen anzutreffenden Skeptizismus bezüglich der Vernunfterkenntnis durchschimmert, welcher nicht selten einen überspannten Autoritätsglauben begleitet.

Wenn Fredegis einleitend bemerkt, dass er sich an die schon längst von sehr vielen behandelte, aber als unlösbar (*impossibilis*) liegen gelassene Frage vom Nichts mache, so weist er uns auf den Ursprung des ihn beschäftigenden Problems und des weiteren gleichzeitig erörterten von der Finsternis hin. Der Boden, auf dem diese Probleme erwuchsen, war die Exegese der ersten zwei Verse der Genesis. Sie veranlassten die Frage nach dem Wesen des Nichts, aus dem Gott Himmel und Erde schuf, und nach dem Wesen der Finsternis, die über dem Abgrund lagerte, als die Erde noch wüst und leer war. Es liesse sich in der Tat zeigen, dass der vorliegende Gegenstand seit den Zeiten der Patristik von sehr vielen erörtert worden ist. Indes scheint die Frage von der Bedeutung des Negativen die Zeitgenossen des Fredegis auch von einem anderen theologischen Punkte aus und lediglich für sich interessiert zu haben. Bei keinem Geringeren als Alkuin finden wir nämlich sichere Spuren ihrer Behandlung.

An der Hofschule Karls des Grossen hatte ein weiser Grieche — vermutlich jener Elisäus, dem wie auch unserem Fredegisus die Unterweisung der Tochter Karls Rodtruda anvertraut war [2]), — die Frage aufgeworfen: wenn von einem Lösepreis des menschlichen Heils die Rede sei, wem alsdann jener Preis gegeben werde. Seine Behauptung ging dahin, der Empfänger jenes Preises sei der Tod; denn ein Loskauf könne nur stattfinden in dem Falle, dass jemand da sei, der den Preis vom Käufer in Empfang nehme. [3])

[1]) Ahner 16. Ich schliesse mich der Konjektur „*divina*“ Ahners an.

[2]) Vgl. C. Schmeidler, Die Hofschule und die Hofakademie Karls d. Gr. (Breslau 1872) 26.

[3]) „Quod pretium cui daretur, sapiens ille praedictus a quibusdam catholicae eruditionis filiis in palatio inquirere dicitur et, ut visum est ejus sapientiam audientibus, velle eum astruere, hujus pretii acceptricem esse mortem, putans

Alkuin begegnete dieser seltsamen Anschauung zunächst mit weitläufigen theologischen Ausführungen. Schliesslich aber meint er, vielleicht habe der athenische Weise (*Atheniensis sophista*) im Sinne der akademischen Schule die Frage aufgeworfen, dann müsse man ihm mit platonischen Gründen begegnen. Doch nicht ohne die in der Frühscholastik gebräuchliche Entschuldigung wagt er die Dialektik auf theologischem Gebiete zu verwenden. Habe doch auch der hl. Paulus, so meint er, gegen die Stoiker mit den ihnen eigentümlichen Kampfmitteln gestritten, und auch das Volk Gottes habe die Schätze Aegyptens zum Bau des heiligen Zeltes verwendet. Und so kehrt er sich mit folgenden Worten an den Griechen: „Sage, ich bitte, sag, du ganz kluger Lehrer, ob der Tod ein wirkliches Sein sei?“ Seine dialektische Widerlegung gipfelt in dem Gedanken, dass der Tod nichts Wesenhaftes sei, sondern lediglich die Abwesenheit des Lebens, wie der Schatten nichts anderes als die Abwesenheit des Lichtes.[1]) Dadurch hält er die Frage, wie billig, für abgetan.

Falls sich der Grieche mit dieser Zurückweisung nicht zufrieden gab, blieb ihm nichts anderes übrig, als bei der Alkuinschen Beurteilung des Negativen einzusetzen und sich erneut die Frage zu stellen: Was ist der Tod, was ist die Finsternis, was ist überhaupt das Nichtseiende? So konnte der Anlass zu dem ersten der von Fredegis behandelten Fragepunkte auch von einem anderen als dem oben angeführten theologischen Thema aus für den Alkuinschen Schulkreis gegeben sein.

Wir wissen, welche Stellung Alkuin dem Negativen gegenüber einnahm. Denn in einem an sich recht unbedeutenden, aber immerhin eigenartigen literarischen Dokumente aus der kaiserlichen Hofschule unter dem Titel: *Pippini regalis et nobilissimi iuvenis disputatio cum Albino scholastico* findet sich die Stelle:

„A(lbinus): quid est, quod est et non est? P(ippinus): Nihil. A.: Quomodo potest esse et non est? P.: Nomine est et re non est.“ [2])

---

redemptionem esse non posse, nisi forte esset, qui pretium accepisset ab emptore atque aliquid sui juris emptori pro pretio tradidisset accepto. Hoc ipsum quoque apostolicae auctoritatis sententia confirmare nisus, quia dictum est: Regnavit mors ab Adam ad Moysen (*Rom.* 5. 14).“ Migne, Patr. lat. 100, 431 C; Jaffé, Mon. Alcuiniana (Berlin 1873) 766. Der Grieche scheint bei seinem Erweise der realen Existenz des Todes ebenso ratione et auctoritate verfahren zu sein, wie Fredegis *De nihilo et tenebris*. — Ueber den theologischen Zusammenhang jener Frage, die wohl durch griechische Väter angeregt wurde, vgl. Funke, Satisfaktionstheorie des h. Anselm v. Canterbury (Münster 1903) 70 f.

[1]) „Nec aliud videtur esse mortem nisi absentiam vitae (!); quia ubi vita a vivente recedet, ibi erit illud, quod mors dicitur; sicut tenebrae nil aliud sunt, nisi absentia lucis.“ Migne, l. c. 436 D; Jaffé 774.

[2]) Migne, Patr. lat. 101, 980 A.

Aus dem Angeführten geht einmal deutlich hervor, dass das Thema, welches Fredegis beschäftigt, im Alkuinschen Schulkreis tatsächlich längst behandelt wurde. Es ergibt sich aber auch die weitere Wahrnehmung, dass Fredegis die Behandlung desselben durch Alkuin als ungenügend[1]) und, wie seine eigenen Ausführungen lehren, verfehlt ansah.

Gehen wir nunmehr auf die letzteren ein. Sie zerfallen der Zahl der Gegenstände entsprechend in zwei Teile.

1. Zuerst stellt sich Fredegis die Frage, ob das Nichts etwas sei oder nicht. Wenn jemand sage, es scheine ihm nichts zu sein, so deute doch schon die Ausdrucksweise auf ein Etwas, denn „videtur mihi nihil esse", sei gleichbedeutend mit „videtur mihi nihil quiddam esse". Ausserdem könnte es, wenn es nicht etwas Positives wäre, keinen Schein erwecken. Behaupte aber jemand, es scheine ihm das Nichts nicht Etwas zu sein (videtur mihi nihil nec aliquid esse), so müsse man dieser Meinung, auf Vernunft und göttliche Autorität gestützt, entgegentreten.

Zwei Vernunftbeweise führt Fredegisus für die Realität des Nichtseienden ins Feld. Jeder Name, sagt er, bezeichne etwas Bestimmtes, wie Mensch, Stein, Holz. Sobald diese Namen ausgesprochen seien, erkennen wir die bezeichneten Sachen. Also beziehe sich auch das Nichts auf das, was es bezeichnet. Jede Bezeichnung, so meint er des weiteren, ist Bezeichnung dessen, das da ist. Nichts bezeichnet aber etwas, also ist es Bezeichnung dessen, was ist, nämlich einer existierenden Sache (*rei existentis*).

In beiden Beweisen lässt er sich also von dem falschen Gedanken leiten, dass die Begriffe jedesmal ein Wirkliches zum Gegenstande haben.

Sein Autoritätsbeweis, dessen Schwäche er durch die starke Betonung des Autoritätsprinzips zu stützen sucht, schwenkt auf einen Gedanken ab, der dem ursprünglich ins Auge gefassten Ziele seines Argumentierens ferne liegt. Anstatt die Realität des Nichts zu beweisen, kommt er nämlich auf dessen Unerkennbarkeit hinaus. Die ganze von Gott unterwiesene Kirche, so hören wir, bekenne mit unerschütterlichem Glauben, dass die göttliche Macht aus Nichts die Erde, das Wasser, die Luft und das Feuer, auch das Licht und die Engel sowie die Menschenseele gemacht habe.[2]) Zur Höhe dieser unumstösslichen Autorität müsse man das Auge des Geistes erheben. Sie lehre aber, dass das, was unter den Geschöpfen das Erste und Vorzügliche sei, nicht erkannt werden könne, da ja nicht einmal eines von dem daraus Hervorgebrachten in seinem eigentlichen Sein sich der Erkenntnis völlig erschliesse. Denn

[1]) „Quam (quaestionem) indiscussam inexaminatamque veluti impossibilem reliquerunt." Migne, Patr. lat. 105, 751 B; Ahner a. a. O. 16.

[2]) „Divinam potentiam operatam esse ex nihilo terram, aquam, aërem et ignem, lucem quoque et angelos atque animam hominis." Migne, l. c. 753 A; Ahner a. a. O. 17.

wer habe die Natur der Elemente genau ermessen? Wer habe das Sein und die Natur des Lichtes oder der Engel und der Menschenseele umfasst? [1]) Wenn wir also das Angeführte, so schliesst er, durch die menschliche Vernunft nicht zu erkennen vermögen, wie sollen wir erfassen, was und wie jenes sei, woraus die einzelnen Dinge ihren Ursprung herleiten?

Bemerkenswert ist zunächst die skeptische Stimmung des Fredegis, von welcher bereits oben Erwähnung geschah. Sie schimmert hier unleugbar durch. Was aber seine sachlichen Ausführungen betrifft, so hat er unmittelbar nur die Unerkennbarkeit des Nichts zu erweisen versucht. Aber der zugrunde liegende und ihn stillschweigend begleitende Gedanke war: dieses Unerkennbare ist ein Reales, ja es ist etwas Grosses. [2]) Es bildet nämlich die gemeinsame Grundlage oder den Stoff, woraus Elemente und Feuer, Engel und Menschenseelen, also Körperliches und Geistiges, gemacht werden. Wie zutreffend diese Deutung des Fredegisischen Nichts sei, ergibt sich daraus, dass auch ein Zeitgenosse des Fredegis, wie wir noch sehen werden, von einer *incognita materies* bei ihm redet, aus der die Menschenseelen geschaffen werden.

2. Der zweite Teil der kleinen Abhandlung beschäftigt sich mit der Realität der Finsternis (*De tenebris, an sint*). Nach seiner Darstellung wären es nur einige, gegen deren Anschauung er sich wendet („est quidem quorundam opinio non esse tenebras"). Fredegis hält diesmal Vernunft- und Schriftbeweis nicht auseinander, sondern er verbindet sie.

Vor allem stützt er sich auf die Stelle der Genesis 1, 2: „Finsternis war über dem Abgrund". Seine dialektische Ausdeutung bezieht sich auf das Wort „war". Wer von einer Sache sage, sie sei, der behaupte sie als etwas Wirkliches; wer sage, sie sei nicht, hebe sie durch die Negation auf. Nach ihm könnte daher der affirmative Seinsbegriff als Kopula nur auf Reales gehen.

Weiter beruft er sich auf die Stelle der Genesis (1, 4 und 5), Gott habe zwischen Licht und Finsternis geschieden und das Licht Tag und die Finsternis Nacht genannt. Da nun der Schöpfer kein Ding geschaffen, ohne ihm einen Namen zu geben, noch einen Namen festgesetzt habe, ohne eine ihm entsprechende existierende Sache, so müsse die Finsternis existieren. Ausserdem bliebe nur die unberechtigte Annahme übrig, dass Gott in der Namengebung etwas Ueberflüssiges getan habe.

---

[1]) In dem unverständlichen Satze: „Quis enim lucis nomine aut angelico velamine substantiam ac naturam complexus?" (Ahner 18) sind die Wörter „lucis nomine aut angelico velamine", der soeben angeführten Parallelstelle entsprechend, ohne Zweifel zu korrigieren in: „*lucis aut angelorum vel animae hominis*".

[2]) „Quod non solum aliquid sit nihil, sed etiam magnum quiddam." Migne l. c. 753 A; Ahner 17.

Fredegis greift also den extrem realistischen Gedanken wieder auf, dass einem jeden Begriff und jeder Bezeichnung eine Sache entspreche, ein Gedanke, der ihm hier um so wertvoller erscheint, als die Bezeichnung auf Gott selbst zurückgeführt wird.

Durch fernere Beweise endlich sucht er dialektisch darzutun, dass die Finsternis nicht nur ein Wirkliches sei, sondern dass ihr auch die Eigenschaften der Oertlichkeit, Körperlichkeit und Greifbarkeit zukommen. Auffällig für diese Frühzeit der Scholastik ist hierbei, dass Fredegis meist ein streng syllogistisches Verfahren anstrebt.

3. Eine wertvolle Ergänzung unserer Kenntnis der Fredegisischen Denkweise ermöglicht Agobards von Lyon *Liber contra obiectiones Fredegisi Abbatis*,[1]) eine Schrift, die uns in Agobard einen der „*aemuli*“ (Ahner 19[21]) des Fredegis bekannt macht, und aus der wir erschliessen können, dass sich zwischen ihm und Agobard der wissenschaftliche Streit bereits durch einige Instanzen hinzieht.

Vor allem bestätigt Agobard die Wahrnehmung, welche bereits die Schrift *De nihilo et tenebris* machen liess, dass Fredegis eine besondere Vorliebe für das dialektisch-syllogistische Beweisverfahren hatte und es auch auf die Behandlung rein theologischer Gegenstände anwendete.[2]) Sodann lernen wir an Fredegis bereits jene auffällige Sophistik in der Fragestellung und verkehrten Konsequenzmacherei kennen, worin die rationalistischen Dialektiker des 11. Jahrhunderts ihre Hauptstärke offenbarten. So wagt er es, die Prämissen Agobards: Wer demütig ist, denkt gering von sich, und wer gering von sich denkt, zweifelt nicht, einen Fehler gemacht zu haben, mit Rücksicht auf die Demut Christi, der aber eine völlige Sündenlosigkeit gegenübersteht, in Abrede zu stellen.[3]) Seine Verwandtschaft mit jenen späteren Dialektikern, die einen Antagonismus gegen die kirchliche Lehre bekunden, zeigt er auch darin, dass er, wie Agobard andeutet, in einem kontroversen Lehrpunkte nicht auf der Seite der kirchlichen Lehrer, sondern der Philosophen steht.[4]) Es ist dies die Lehre vom Ursprung der Seele. Während Alkuin in diesem Punkte sich noch völlig unentschieden zeigt,[5]) vertritt Agobard

---

[1]) Migne, Patr. lat. 104, 159 sqq.; MG. *Epistolae Karolini aevi* t. III, 210 sqq.

[2]) „Deinde vero, cum vestris syllogismis affirmare nitimini.“ Migne l. c. 169 C; *Epp. Kar. aevi* III, 218.

[3]) Migne l. c. 159 C; *Epp. Kar. aevi* III 211.

[4]) „Sed nos hic reprehendimus, quod vos de animabus corporibus infundendis dixistis: ‚Anima quando ad corpus pervenit‘, quasi noveritis, de qua regione adveniat, aut forsitan nostis, in qua regione iaceat illa incognita materies, unde animas dicitis creari in vacuo.“ Migne l. c. 168 B; *Epp. Karol. aevi* III 217.

[5]) „Origo vero animarum unde sit, solius Dei cognitioni relinquendum est.“ *De animae ratione* c. 13. Migne, Patr. lat. 101, 645 B; Jaffé, Mon. Alcuiniana 781.

im Anschluss an Isidor von Sevilla mit aller Bestimmtheit die Theorie des Kreatianismus. Die menschliche Seele sei weder ein Teil der göttlichen Natur, noch komme ihr ein Sein vor der Verbindung mit dem Leibe zu, vielmehr werde sie dann geschaffen, wenn auch der Leib, mit dem sie vereinigt wird, geschaffen werde [1]). Fredegis hingegen redet von einem Kommen der bereits geschaffenen Seele in den Leib. Denn Agobard macht ihm zum Vorwurfe, dass er die Berechtigung des Ausdrucks vertrete: „Anima quando ad corpus pervenit", und dass er sich den Anschein gebe zu wissen, woher die Seele komme, und wo jene unbekannte Materie liege, aus der vorgeblich die Seele im Leeren erschaffen werde. Durch Agobard findet sonach die Auffassung, welche die Schrift „*De nihilo et tenebris*" ermöglicht, dass das reale Nichts des Fredegis ein nicht näher zu bestimmender Stoff, eine *incognita materies* ist, aus welcher mit den Erstlingsgeschöpfen auch die Seele des Menschen geschaffen werde, ihre Bestätigung. Ahner (a. a. O. 50) wollte aus dieser Stelle Agobards den Schluss ziehen, dass das *Nihil* des Fredegis mit dem *Vacuum* zu identifizieren sei. Allein mit dem *Nihil* deckt sich nur die *incognita materies*, aus der die Seele gebildet wird. Durch das *creari in vacuo* wollte Agobard lediglich den Gegensatz des Fredegis zu der kirchlichen Auffassung, dem gleichzeitigen Werden der Seele mit und namentlich in dem entstehenden Körper illustrieren. Auch darin bedarf die Darstellung Ahners (52) einer Korrektur, dass er meint, Agobard habe mit Unrecht bei Fredegis den Präexistenzianismus gesucht. Denn diese Theorie ist eben damit gegeben, dass Fredegis im Gegensatz zum Kreatianismus von einem Herankommen der bereits geschaffenen Seele an den Leib spricht.

In einem anderen Punkte ist dagegen das Urteil Ahners (53) ohne Zweifel richtig, nämlich dort, wo er gegen eine versuchte Identifizierung des Nichts bei Fredegisus mit dem göttlichen Sein und gegen einen damit gegebenen Pantheismus Stellung nimmt. Unter dieser Voraussetzung waren Heinrich Ritter [2]) und im Anschluss an ihn Albert Stöckl [3]) geneigt, in dem Nachfolger Alkuins in Tours einen Vorläufer des Hofphilosophen Karls des Kahlen, Johannes Eriugena, zu sehen. Wenn Ahner freilich meint, schon damit, dass Fredegisus die Seelen von Gott erschaffen werden lässt, sei der Gedanke, dass sie aus der Substanz Gottes hervorgehen, ausgeschlossen, so bildet das System des Eriugena, welcher Schöpfungstheismus und Pantheismus, Welttranszendenz und Immanenz Gottes, in allerdings wunderlicher Weise miteinander zu vereinbaren

[1]) Migne l. c. 104, 168 D; *Epp. Karol. aevi* III 217. Cf. Isidor. *Sent.* I 12, Migne l. c. 83, 562 B.

[2]) Geschichte der Philosophie (Hamburg 1844) 7, 109.

[3]) Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Mainz 1864) I 22 und Wetzer und Welte, Kirchenlexikon 4², 1943.

sucht, einen schlagenden Gegenbeweis. Dagegen hat Ahner gezeigt, dass die Stelle Agobards, welche dem Schlusse auf die pantheistische Denkweise des Fredegisus zur Grundlage diente, diese Bedeutung nicht habe. Agobard führt nämlich als die Ueberzeugung kirchlicher Lehrer an: „animam non esse partem divinae substantiae vel naturae, nec esse prius quam corpori misceatur etc.," einen Passus, den er wortwörtlich Isidor von Sevilla entlehnt, der zunächst lediglich gegen die Präexistenzlehre zeugen soll, und in dem nur der Vollständigkeit des Zitates wegen auch solche Irrtümer berührt werden, die im Streite Agobards mit Fredegis nicht in Frage kommen.

Geht es nun auch nicht an, bei Fredegis den ersten Ansatz zu einer pantheistischen Denkrichtung zu suchen, so darf er doch in anderer Beziehung tatsächlich als Vorläufer des Eriugena genommen werden, nämlich in der positiven Bewertung des Negativen. Aber freilich steht er hierin nicht allein. Denn wie er selbst das Nichts und die Finsternis als Realitäten betrachtete, so hatte es vor ihm bereits jener Grieche bezüglich des Todes getan, den dieser als Empfänger des Preises der Erlösung dachte. In diesem Zusammenhange ist es vielleicht kein Zufall, dass Fredegis, wahrscheinlich im Verein mit jenem Griechen am Hofe Karls des Grossen lehrte, und dass ein Grieche der Hofschule Karls und der hauptsächlich von griechischer Literatur beeinflusste Philosoph Karls des Kahlen gedankliche Einklänge aufweisen.

II.

In der Einflusssphäre der Alkuinschen Schule befanden sich zwei Träger des Namens Candidus. Der eine derselben ist identisch mit dem Angelsachsen Wizo, welcher mit Alkuin nach Frankreich kam. Der andere, Candidus von Fulda, hiess mit seinem eigentlichen Namen Bruun. Er hatte seine erste Ausbildung in Fulda erhalten, war aber später von Abt Ratger (802—817) zu Einhard an den Hof Karls des Grossen gesandt worden, wo er sich wahrscheinlich in den Künsten vervollkommnete. Denn er war Maler und schmückte als solcher die Apsis, in welche 819 die Gebeine des hl. Bonifatius übertragen wurden, mit Gemälden. Aber gleichzeitig pflegte er auch die Wissenschaft und ersetzte 822 Hrabanus Maurus, der in diesem Jahre die Leitung des Klosters als Abt übernahm, an der Klosterschule zu Fulda. Da er auch sonst auf theologischem, historischem und poetischem Gebiete schriftstellerisch tätig war, wird ihm zumeist ein spekulativer Traktat zugeschrieben, der nur unter dem Namen Candidus überliefert ist. Auf diese *Dicta Candidi* hatte zuerst der Mauriner Du Cange aufmerksam gemacht, der Fürstabt Frobenius Forster hatte sie erstmals, aber unvollständig publiziert (Opera Alcuini II 596, ein Abdruck bei Migne, Patr. lat. 101, 1359 sq.). B. Hauréau (*Hist. de la Phil. scol.*,

(Paris 1872) I 131 sqq.) gab sie vollständig heraus, und im Umfange der Forsterschen Publikation und mit verbessertem Texte neuerdings Th. Richter[1]).

Erst während des Druckes dieser Abhandlung wurde ich darauf aufmerksam, dass der erste Abschnitt der *Dicta Candidi* nach Th. Richter noch eine Neuausgabe erfahren hatte, nämlich in den Mon. Germ., *Epistolae Karolini aevi* III, 615 sq., und zwar nach dem bisher bei der Publikation dieses Stückes unberücksichtigt gebliebenen Cod. Wirciburg. Theol. Fol. 56 s. IX. Die Handschrift enthält die Dicta in Briefform und ermöglicht es auf Grund der in ihr anzutreffenden Anrede und des persönlich gehaltenen Schlusspassus die oben ausgesprochene Vermutung zur Gewissheit zu erheben, dass unter dem Verfasser Candidus nur jener von Fulda verstanden werden darf. Ueber diesen von Ernst Dümmler als ein *ineditum* betrachteten Brief siehe meinen demnächst erscheinenden Beitrag „Zum dritten Band der *Epistolae Karolini aevi*" in: Neues Archiv d. Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichte (Hannover und Leipzig 1906) Bd. 31. Nachträglich auch fand ich erst, dass seit Ahners Dissertation von „Des Fredegisus Epistola *De nihilo et tenebris*" ein neuerer Druck mit verbessertem Texte vorliegt in *Epistolae Karolini aevi* II, 552—562 (Berlin 1895), was oben, namentlich in den Zitaten, zu berücksichtigen gewesen wäre.

Die einzelnen Dikta, von denen dahingestellt sein mag, ob sie von Candidus selbst redigiert oder teilweise wenigstens von seinen Schülern aufgezeichnet wurden, sind aphoristisch, ohne logisches Band, aneinandergereiht. Am meisten Interesse verdient wohl der Versuch eines Gottesbeweises.

1. Die Gottebenbildlichkeit der Seele oder des inneren Menschen sieht Candidus in einem Doppelten, nämlich in ihrem Verhältnis zum Leibe und in ihren inneren Vorgängen. Wie nämlich Gott jene Kraft (vis) ist, durch die alles Bestand hat, geleitet und zusammengehalten wird, so hat die Seele die Aufgabe, zu beleben, zu leiten, zusammenzuhalten die durch die Säfte befeuchtete lehmige Masse des Leibes, damit sie nicht vertrockne und sich auflöse. Aber wie wenn er Grund hätte, seinen Vergleich vor einer pantheistischen Ausdeutung zu schützen, bemerkt er, er verstehe unter dem All jene Gesamtheit der Dinge, die das Ganze ausmacht, das ein anderes ist als Gott, welcher es gemacht hat und der selbst nicht gemacht ist.

In ihren inneren Lebensvorgängen ist die Seele ein Bild der Trinität. Denn gleichwie die drei Personen der Gottheit eins sind, so bildet auch

[1]) Wizo und Bruun, zwei Gelehrte im Zeitalter Karls des Grossen, und die ihren gemeinsamen Namen „Candidus" tragenden Schriften; Programm der städt. Realgymn. zu Leipzig 1890, 34 f.

die Seele eine Einheit, die nur beziehungsweise verschiedene Namen erhält. Denn Seele (*anima*) heisst sie als das Ganze, was am Menschen lebt, Geist (*mens*) als immanentes Wirkensprinzip, Sinn (*sensus*) mit Rücksicht auf ihre Dienstleistungen. In besonderer Weise spiegelt nun der Geist das trinitarische Verhältnis Gottes wieder. Candidus demonstriert dies an dem Satz: „Mens scire gignit et amat scire, quod scit.“ Der Geist, der das Wissen erzeugt, erinnert an den Vater, das erzeugte Wissen an den Sohn, die Liebe zum Wissen an den hl. Geist [1]).

2. Das zweite Diktum hat den Titel *De decem Kathegoriis Augustini*, offenbar mit Rücksicht auf die Augustinische Schrift: *De Trinitate* V, 1 [2]). Sein Inhalt besagt indes lediglich, dass nur die Substanz von Gott in positiver Weise ausgesagt werde, die Akzidenzien dagegen nur vermittels einer Negation, wie: Gott sei *sine quantitate magnus*.

3. Das folgende Diktum ist beachtenswert als Beispiel für den damaligen Schulbetrieb der Dialektik. Bereits bei Fredegis können wir die Wahrnehmung machen, dass er den Begriff der Wahrheit zu kleinen dialektischen Manövern verwendet, wenn er fragt, ob Gott und die Wahrheit verschiedene Dinge seien, so dass Gott die Wahrheit nicht wäre. Agobard hatte ihm erwidert, dass der Begriff der Wahrheit auch für das Aussergöttliche gelte, ohne dass deshalb Gott aufhöre, die Wahrheit zu sein [3]).

Es braucht nicht angenommen zu werden, dass derartige Fragen ohne alles ernstliche Interesse gestellt wurden. Sie ergaben sich in der Zeit der Kindheit der mittelalterlichen Spekulation innerhalb der Mauern der Schule aus der herrschenden realistischen Denkweise, dergemäss ein Gegenstand nur wahr sein kann durch die Wahrheit selbst. Die Wahrheit selbst ist nun aber für den christlichen Platonismus nicht eine Realität für sich, sondern sie ist identisch mit Gott. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Frage des Fredegisus verständlich, ohne dass man sie, wie Agobard einfliessen lässt, für einen Scherz zu nehmen braucht. Ebenso verhält es sich aber auch mit dem Fragepunkte im dritten Diktum des Candidus: „Si possit verum esse sine veritate,“ ob z. B. der Körper wahr sei. Da der Körper nur für Körperliches empfänglich ist, so könnte er nur wahr sein, wenn auch die Wahrheit selbst, und, da sie Gott ist, auch Gott körperlich wäre. Umgekehrt ist aber

[1]) In diesem Zusammenhange gebraucht Candidus für die drei göttlichen Personen die Formeln *ex quo, qui ex eo, quo,* welche lebhaft an andere formelhafte Bezeichnungen in einer alkuinschen *Invocatio ad ss. Trinitatem* erinnern. Migne, Patr. lat. 101, 54 sq.

[2]) Migne, Patr. lat. 42. 912.

[3]) „Deinde interrogastis nos, utrum aliud sit Deus, aliud veritas, ita ut Deus ipse veritas non sit.“ Agobardus, *Contra objectiones Fredegisi abb.*, c. 15, M. 104, 169 A; *Epp. Karol. aevi* III 217.

nur das Unsterbliche wahr, also kann der vergängliche Körper nicht wahr sein[1]). — Dieses das Resultat des Candidus, zu dem er nicht ohne einige logische Verrenkungen gelangt.

4. Das vierte Diktum bringt den Gedanken zum Ausdruck, dass Gott nicht der Zeit, sondern dem Vorrange seines Seins nach (*non secundum tempus, sed secundum excellentiam*) allen Zeiten vorangeht.

Einige weitere Dikta stellen nur aphoristische Exzerpte über die Kategorien Substanz, Ort, Zeit aus den landläufigen Schulkompendien dar. Im neunten Diktum ist gesagt, dass der Mensch zu der Selbst- und Gotteserkenntnis berufen sei. Die Gotteserkenntnis ist aber das ewige Leben (Joh. 17, 3). Das zehnte Diktum führt mit ähnlichen Gedanken wie das erste aus, dass Gott der Dreieinige am leichtesten durch die Gottebenbildlichkeit der Seele erkannt werde. Von hier springt das elfte Diktum zu dem Beweise über, dass die Seele nicht räumlich (*inlocalis*) sei. Den Beweis führt Candidus, indem er mit augustinischen Begriffen in der Seele das *esse, nosse, amare* und *memoria, consilium, voluntas* unterscheidet und von ihnen behauptet, dass sie weder körperlich seien noch von einem körperlichen Behältnisse wie einem Schlauch, Sack etc. eingeschlossen werden können. Deshalb kann auch die Seele als das eine, aus jenen Faktoren konstituierte Wesen nicht körperlich und räumlich sein.

5. Das letzte Diktum trägt die Ueberschrift: „Quo argumento colligendum sit Deum esse". Es ist der erste, schüchterne Versuch eines Gottesbeweises im Mittelalter. Candidus unterscheidet eine dreifache Stufenfolge von Wesen im Bereiche der Wirklichkeit, die einander an Macht und Güte überragen, bloss seiende wie der Stein, lebende wie das Tier, erkennende wie der Mensch. „Nun frage sich der Mensch," sagt Candidus, „der deshalb besser und mächtiger ist als die übrigen Dinge, weil er erkennt, ob er allmächtig ist, das ist, alles, was er will, machen kann." Weil er nun leicht, z. B. nur inbezug auf die Erhaltung und Gesundheit seines Leibes finden kann, dass er es nicht ist, so möge er wissen, dass es eine höhere und bessere Macht gebe, als er ist, und er

---

[1]) „Potestne aliquid verum esse sine veritate? Estne corpus verum an non? Si verum est, veritate verum est. Ergo corpus veritatis capax est. Potestne corpus aliud aliquid capere praeter corpus? Si corpus veritatis capax est, ergo veritas corpus est. Deus veritas est, ergo Deus corpus est. — Nihil verum nisi immortale, nec capit veritatem, nisi quod verum est. Corpus igitur non est immortale, ac perinde nec verum; ergo non est capax veritatis. Si corpus non capit veritatem, ergo veritas non est corpus." B. Hauréau, *Histoire de la philos. scolast.* (Paris 1872) I 135.

möge nicht zweifeln, dass diese allvermögende Macht, die alles, was lebt und erkennt, beherrscht, Gott sei [1]).

Der Beweis leidet an einem doppelten Mangel: einmal daran, dass aus dem Vorhandensein eines Höheren, als der Mensch ist, bereits auf das Dasein Gottes geschlossen wird, sodann daran, dass der Begriff der Allmacht in ontologischer Weise vorausgesetzt wird. Dieser Umstand begründet eine Verwandtschaft zwischen dem ersten versuchten Anlauf zum Gottesbeweise im neunten Jahrhundert und der zwei Jahrhunderte später mit Siegesbewusstsein vollbrachten Tat des hl. Anselmus.

Die ersten Dokumente philosophischer Bemühungen in der Karolingerzeit, nicht nur die eines Fredegisus und Candidus, sondern auch solche der führenden Geister wie der Lehrmeister Frankreichs und Deutschlands, Alkuin und Hraban, erinnern sehr an die schlichten und kümmerlichen Erzeugnisse archaistischer Kunst. Nur der Archäologe beachtet diese und belauscht an ihnen die ersten Regungen eines erwachenden Lebens, während das nach ästhetischem Genusse verlangende Publikum an ihnen achtlos vorübergeht. So hat das kindliche philosophische Lallen der Anfangsperiode der Frühscholastik keine Beziehung mehr zu den geistigen Lebensinteressen der Gegenwart. Das kann aber den Historiker nicht von der Pflicht entbinden, ihm Gehör zu schenken und seinen Sinn zu deuten, um so sagen zu können, was dereinst war, und um einen Massstab für die Entwicklung und den Fortschritt des spekulativen Lebens zu besitzen.

---

[1]) „Igitur quia, sicut hac argumentatione colligitur, id inter res cunctas praecellit, quod intelligit, homo qui intelligit intellectum suum, conetur intelligere et ipsius intellectus potentiam examinare, quaeratque si ipse, qui ob hoc melior et potentior est ceteris rebus, quia intelligit, omnipotens est, hoc est, quaecunque vult facere, possit. Quod si invenerit, sicut utique si quaerit invenire poterit, se non omnia, quae vult, posse, hoc est non ubi et in quo vult permanere (vellet enim, si posset, corpus sibi coniunctum in bona valetudine vigens semper administrare ac regere, sed non potest), sciat ergo sibi superiorem melioremque possidere potentiam, quae illum in hoc regimine corporis, quamdiu vult, permanere permittit, et quando vult, dimittere facit, et ipsam potentiam omnipotentem omnibus, quae vivunt et intelligunt, dominantem, Deum esse non dubitet.“ B. Hauréau, *Hist. de la philosophie scolastique* (Paris 1872) I 137.

Nikolaus Treverensis.

Von Prof. Dr. Johannes Uebinger in Freiburg i. B.

1. Einen Nikolaus Treverensis erwähnen mehrere Briefe, welche der Humanist Poggio aus Rom an seinen gleichgesinnten Freund Niccoli nach Florenz während der Jahre 1426 bis 1429 geschickt hat. In der Hauptsache drehen sich dieselben zwar um literarische Dinge; hin und wieder jedoch fallen auch einige Streiflichter auf die erwähnte Persönlichkeit an sich. Allem Anscheine nach sind diese aber zu allgemein, um ein festes Bild von derselben zu übermitteln; denn sonst wäre es ganz undenkbar, dass gewisse Forscher, fussend auf jenen Andeutungen, sich von der Persönlichkeit eine so sehr verschiedene Vorstellung gebildet haben. Dieselbe hat man nämlich für einen „Sachwalter" oder einen „Geschäftsträger" oder gar für einen „Geschäftsmann" an der römischen Kurie halten wollen.

Die richtige Fährte dagegen hat Ritschl angebahnt. Die von ihm 1836 veröffentlichten Studien „Ueber die Kritik des Plautus"[1]) bringen 1866 Urlichs auf den „Einfall", dass der Treverensis kein anderer sei als der berühmte Nikolaus Cusanus; diesen Einfall indessen vermag er, da ihm die Poggio-Briefe nicht zu Gebote stehen, vorderhand nicht weiter zu verfolgen[2]). Denselben Einfall findet dreissig Jahre später Meister, aus nicht zu verachtenden Erwägungen heraus, recht annehmbar[3]). Zu den bisher bereits geltend gemachten Umständen lassen sich gegenwärtig neue und recht belangreiche hinzufügen.

2. Angesichts dieses Tatbestandes dürfte sich der Versuch lohnen, die uns unter dem einen oder dem anderen Namen Nikolaus Treverensis oder Nikolaus Cusanus überlieferten Nachrichten einheitlich zu verarbeiten, bald die einen, bald die anderen zum Ausgangspunkte zu nehmen, bald diese durch jene oder auch umgekehrt zu ergänzen beziehungsweise zu erklären. Um jedoch auch für den Leser die Möglichkeit

[1]) Rheinisches Museum für Philologie IV 156 ff.

[2]) Beiträge zur Handschriftenkunde; Eos, Süddeutsche Zeitschrift für Philologie und Gymnasialwesen II 352 Anm. 1.

[3]) Die humanistischen Anfänge des Nikolaus von Cues; Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere die alte Erzdiözese Köln, Heft 57, 1 ff.

einer gründlichen Nachprüfung offen zu lassen, werde ich die einzelnen Nachrichten unter demjenigen besonderen Namen Treverensis oder Cusanus anführen, welchen jeweilig die Quellen gerade angeben.

3. Die bislang über den Treverensis bekannt gewordenen Nachrichten erstrecken sich etwa über ein Jahrzehnt, über die Jahre 1426 bis 1437, aber keineswegs gleichmässig. Es kommen in Betracht für 1426 zwei Briefe des Humanisten Guarino; für 1427—29 zehn Briefe des Poggio (Rom, den 17. und 31. Mai sowie 27. September 1427; den 11. September und 2. Oktober 1428; endlich den 26. Februar, 2. April, 6. Mai, 23. Juli und 27. Dezember 1429); für 1435 ein Brief des Ordensgenerals Traversari (Basel, den 24. Oktober); für 1437 zwei Briefe des Mailänder Erzbischofs Picciolpassi (Basel, Ende April und Ende Mai).

4. All diese Nachrichten sind in den Lebenslauf des Cusanus einzureihen; schwierig ist dies besonders deshalb, weil über die Lebensverhältnisse desselben gerade in den Jahren 1425—30, um welche es sich vornehmlich handelt, die beiden Biographen Scharpff und Düx keine bestimmte Nachricht zu bieten vermögen. Die in den letzten zwei Jahrzehnten hier und dort auftauchenden Nachrichten sind nicht im Stande, ein auch nur einigermassen zusammenhängendes Bild der Zeit von dem 25. bis zu dem 30. Lebensjahre zu bieten, ein Jahrfünft sicherlich, welches für die Folge bedeutsam gewesen ist. Um so mehr ist es daher zu begrüssen, dass wir berechtigt sind, die Angaben über Treverensis mit denjenigen über Cusanus harmonisch zu vereinigen. Diese Vereinigung alsdann ermöglicht ihrerseits die folgende sachliche Gliederung auf zeitlich-räumlicher Unterlage:

I. Studiosus der Universität Köln 1425.
II. Sekretär des Kardinals Orsini 1426—27.
III. In der Heimat 1428—29.
IV. In Rom 1430.
V. Am Rhein 1430—37.

I. Der Studiosus der Universität Köln.

1. Sohn eines durchaus nicht unvermögenden Schiffers, ist unser Nikolaus höchstwahrscheinlich in der ersten Hälfte des Jahres 1401 in dem Moselorte Cues geboren. Der Drang nach höheren Dingen macht ihn ungeschickt für den bescheidenen Beruf des Vaters und lässt ihn in jungen Jahren das Elternhaus verlassen. Er findet zunächst Aufnahme in dem gräflichen Hause derer von Manderscheid auf der Burg Kayl, „allwo er, der gemeinen Aussage nach, anfänglich in der Kuch gedient, nachgehends aber wegen seines Verstandes und Geschicklichkeit, so man an Ihm schon in seiner Jugend verspürte, denen damalen studierenden jungen Herrn Grafen teils zur Zeitvertreib teils auch zur Aufwartung und Büchertragen beygesellet wurde;“ auch ist er „nachgehends mit den jungen Herrn in fremde

Länder auf Universitäten verreiset und endlich bis in Rom, allwo er dann durch seine Scienz und Wissenschaft sein Glück und Fortun gemächt“ [1]).

Zunächst dürfte er die Stadtschule zu Deventer besucht haben, sodann, wie urkundlich feststeht, die Universität Heidelberg, woselbst ‚Nycolaus Cancer de Coesze, clericus Treverensis dyocesis‘ unter dem dritten Rektorate des Nikolaus von Bettenberg d. i. im ersten Halbjahr, Januar bis Juni 1416, als 19. Student immatrikuliert wird [2]), alsdann die Universität Padua. Ob dies in einem bloss mittelbaren oder aber in dem unmittelbaren Anschlusse geschieht, muss, weil die Matrikel dieser Hochschule nicht mehr vorhanden ist, bis auf weiteres dahingestellt bleiben. Für 1419 oder 1420 ist seine Anwesenheit wahrscheinlich; wie er nämlich selbst gelegentlich angibt, hat er in Padua den Bernardino von Siena predigen gehört [3]); dieser aber hat in den genannten Jahren mit grossem Erfolge in der benachbarten Lombardei gepredigt [4]) und dürfte bei dieser Gelegenheit auch nach Padua gekommen sein. Ist somit die Anwesenheit des Cusanus in Padua um 1419—1420 wahrscheinlich, so ist sie dagegen für 1423 urkundlich zu belegen; denn gemäss seinem eigenen Zeugnisse wird er kurz nach seinem vollendeten 22. Lebensjahre Doktor der Universität Padua [5]), genauer ausgedrückt: Doktor des kanonischen Rechtes, wie sich alsbald ergeben wird. In dem darauf folgenden Jahre 1424 hält er sich, anscheinend besuchsweise, in Rom auf und hat während dessen abermals Gelegenheit, den Bernardino zu sehen und zu hören. Dort nämlich erlebt er es, dass Papst Martin nicht das Volk zu überreden vermag, einige seiner Mahnungen willig anzunehmen; er beruft darauf den Bernardino, den Minoriten von der Observanz, der jetzt (d. i. seit 1450) heilig gesprochen ist, seinerseits hierzu das Volk zu bewegen; dieser nun vollbringt das Werk, welches der Papst nicht vermocht hat [6]); so wird denn am 21. Juli 1424 auf dem Kapitol ein grosser Haufen von

---

[1]) *Repertorium* aller notwendigen Nachrichten . . . . im Hospital zu Cues . . . S. 82.

[2]) Töpke, Die Matrikel der Universität Heidelberg (1884) I 128.

[3]) „Consuevit ipse frater (i. e. Bernardinus, vgl. die zweitfolgende Anmerkung) dicere et audivi Paduae, quod praedicator habens ignem in spiritu potest ex mortuis carbonibus ignem suscitare.“

[4]) Jeiler, Berhardin von Siena (im Freiburger Kirchenlexikon).

[5]) „Nicolaus de Cusa . . . parum post 22. annum aetatis doctor studii Paduani“ . . . *Repertorium* . . . zu Cues S. 3.

[6]) „Vidi, quod Martinus papa Romae vulgo non potuit persuadere, ut quaedam sua monita acceptarentur; vocavit Bernardinum fratrem minorem de observantia nunc canonizatum, ut populum induceret; qui illud fecit, quod papa non potuit.“ *Sermo*, „Volo, mundare!“ *Excitationum* lib. IX. Ed. Paris. 1514. Fol. 163r Ed. Bas. pag. 634.

Putz- und Zaubersachen zusammengetragen und verbrannt[1]). Einer der Zeugen dieses seltsamen Schauspiels dürfte nach seinen soeben mitgeteilten eigenen Angaben unser Cusanus gewesen sein. Den Winter 1424 auf 25 endlich wird er in der Heimat verbracht haben; Mittwoch, den 31. Januar 1425, hat er dem Erzbischofe von Trier seinen Dank für gewisse Zuwendungen abgestattet, am nächstfolgenden Tage weilt er zu Cues[2]). Diese Bemerkungen, welche sich sämtlich auf den Nikolaus Cusanus beziehen, seien hier zu einem leichteren Verständnisse der folgenden Auseinandersetzungen vorausgeschickt.

2. Nunmehr stossen wir in den auf uns gekommenen Nachrichten zum ersten Mal auf den Nikolaus Treverensis und zwar in Köln. Freilich nicht von ihm, wohl aber von seinem Doppelgänger bezeugt uns die Kölner Matrikel, dass er S. S. 1425 Studiosus der Universität daselbst geworden ist. Gleich bei der Immatrikulation erfährt er eine besondere Ehrung; der Doktor des kanonischen Rechtes braucht mit Rücksicht auf seine achtungsvolle Persönlichkeit keine Gebühren zu bezahlen[3]); denn er hat, wie die vorangeschickten Bemerkungen uns zu schliessen berechtigen, bereits fleissig studiert, überdies Land und Leute, welche er zu sehen Gelegenheit gehabt, sorgfältig beobachtet.

Eine Wahrnehmung insbesondere, die ihm um jene Zeit Italien bot, hat auf ihn allem Anscheine nach einen sehr nachhaltigen Eindruck gemacht, ich meine das neu erwachte Interesse für die altklassische Literatur, das Hervorsuchen der alten Literatur, das „*vetera repeti*“, wie er selbst sich ausdrückt. Wir machen die Wahrnehmung, so lautet die Aeusserung des näheren, dass die geistreichen Menschen insgesamt und vollends die wissbegierigsten unter ihnen die alte Literatur über die edlen Wissenschaften und die Kunstfertigkeiten hervorsuchen; und zwar mit sehr grossem Eifer, als ob man darauf Rücksicht nähme, dass binnen kurzer Frist sich der ganze Weltlauf erfülle. Wir nehmen wieder Schriftsteller in Gebrauch, welche nicht nur gediegen und gedankenreich, sondern auch nach Ausdruck, Stil und Gehalt der Schriften altertümlich erscheinen. An dergleichen Dingen haben zwar alle, wie man wahrnehmen kann, ihre Freude, am meisten allerdings die Italiener; sie, Lateiner von Geburt, haben noch nicht genug an der so beredten

---

[1]) Pastor, Geschichte der Päpste (1901) I 231.

[2]) Marx, Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues (1905) 203.

[3]) „Nicolaus de Cusa, doctor iuris canonici Treverensis dioecesis, nihil dedit ob reverentiam personae.“ Keussen, Die Matrikel der Universität Köln I 213. Die Gebühr beträgt sechs Weisspfennige (albi denarii) für Rektor und Universitätskasse und einen Weisspfennig für den bez. die Pedelle; dieser zwar darf nicht erlassen werden, dagegen dürfen es jene. Keussen a. a. O. XX.

Literatur dieses Stammes, sondern suchen die Spuren ihrer Vorgänger auf und verwenden sogar einen sehr grossen Fleiss auf die griechische Literatur.

Die lateinische Urschrift dürfte auf Grund handschriftlicher Ueberlieferung und gewisser Vermutungen wohl also gelautet haben: „Videmus autem per cuncta ingenia et iam (etiam) studiosissimorum hominum (omnium) liberalium ac moechanicarum artium vetera repeti; atque (eaque) avidissime quidem, ac si totius revolutionis circulus proximo compleri spectaretur (speraretur). Resumimus non (‚non' fehlt) tantum graves ac (nec) sententiosos auctores, verum etiam (et) eloquio et stilo et (ac) forma litterarum antiquos (antiqua). Videmus omnes delectari, maxime quidem Italos, qui non satiantur disertissimo, ut natura Latini sunt, huius generis litterali (latiali) eloquio, sed primorum vestiga repetentes Graecis litteris maximum etiam studium impendunt." (*De concordantia cath.* praef.) Von dem soeben angenommenen ursprünglichen Wortlaute weicht der erste Druck, Paris 1514, nicht unwesentlich ab; dies dürften die in Klammern beigefügten Lesarten sattsam bekunden.

Diesem schönen Beispiele Italiens nachzueifern, ist er willens und führt den Willensentschluss aus. Diese Tatsache ergibt sich deutlich aus den Worten, welche er in dem unmittelbaren Anschlusse an die voranstehenden 1433 niedergeschrieben hat:

„Wir Deutsche sind zwar an Geistesanlage nicht wesentlich schlechter als andere Völker infolge abweichender Gestirnverhältnisse bestellt; dennoch stehen wir ihnen in dem so anheimelnden Gebrauche des Ausdruckes meistenteils, nicht durch unsere eigene Schuld, nach; nicht ohne sehr grosse Anstrengung nämlich vermögen wir, indem wir sozusagen der widerstrebenden Natur Gewalt antun, richtig lateinisch zu sprechen. Zu wundern brauchen sich daher die anderen Völker nicht, wenn sie in nachfolgender „Sammlung" [1] „über die allgemeine Eintracht" Zeugnisse eingefügt lesen werden von Schriftstellern, von welchen man noch nichts gehört hat [2]. Zahlreiche Originalurkunden nämlich, die in Folge langjährigen Gebrauches ziemlich verdorben waren, hat er, in den Bücherschränken alter Klöster herumsuchend, nicht ohne grosse Sorgfalt zusammengelesen. [3] Glauben mögen daher die Leser, dass alle Angaben aus alten Originalurkunden und nicht aus der verkürzten Sammlung irgend jemandes an diesem Orte entnommen sind [4]."

3. Diese allgemein gehaltenen Angaben lassen sich an der Hand der „Sammlung" im einzelnen belegen. Ein solcher Beleg führt uns nach

[1] „Collectio" nennt der Verfasser selber die in Rede stehende Schrift, Praef.

[2] „Non admirentur (admitterentur) itaque ceterae nationes, si inscripta testimonia autorum (certorum) inauditorum (mandatorum) legerint" l.c.; „admirentur" und „inauditorum" ist durch eine der vier verglichenen Handschriften beglaubigt, „autorum" dagegen ist eine blosse Annahme meinerseits.

[3] . . . collegi".

[4] l. c. Praef.

Köln zurück, in die Stadt der Universität, an welcher, wie eingangs bereits erwähnt ist, der Doktor des kanonischen Rechtes sich 1425 neuerdings immatrikulieren lässt. Dem Vorbilde der Italiener folgend, benützt er nämlich hier in dem nordischen Rom die so günstige Gelegenheit, es diesen gleich zu tun und seinerseits ebenfalls nach alten Handschriften zu forschen.

Das Glück begünstigt ihn hierbei. Zu Köln im Dom bekommt er eine aussergewöhnlich grosse Handschrift zu Gesicht, welche die sämtlichen Sendschreiben des Papstes Hadrian I. an Karl den Grossen sowie dessen Antwortschreiben und ausserdem Abschriften aller Bullen enthält[1]).

Um die nämliche Zeit, wie Cusanus, muss auch Treverensis, nach den selbständigen Nachrichten über ihn zu schliessen, in Köln geweilt haben. Auch er hat Glück in Köln bei seinem Forschen nach alten Handschriften, ein Glück, so gross, dass seine Entdeckung und mit dieser Entdeckung zugleich sein Name in allen Humanistenkreisen bekannt wird.

Wiedergefunden sei die Schrift des Cicero *De republica:*

„Was wirst du dazu sagen, dass ich über Tullius *De republica* gegründete Nachricht erhalten habe? Es ist wirklich so!"

schreibt Guarino am 11. Oktober 1426 aus Valla Pollizela bei Verona ‚zwischen Most und Keltern' an seinen Freund Girolamo Gualdo[2]). In dem nämlichen Oktober 1426 schreibt derselbe Guarino an Giovanni Lamola über den Fund etwas ausführlicher also:

„Gott, der Herr, kommt dem eifrigen Verlangen unserer Zeitgenossen nach wissenschaftlichen Beschäftigungen mit gewissen wunderbaren Hilfsmitteln entgegen, allem Anscheine nach dürften demzufolge weit eher wir die Wissenschaften, als uns die Wissenschaften im Stiche lassen[3]). Gehört musst du haben von dem Glücksfall, wie man Cicero *De republica* jüngsthin aufgefunden hat; es geschah zu Köln, einer Stadt in Deutschland, in einer staubigen Bibliothek,

---

[1]) „Ego (d. i. Nicolaus de Cusa) ... Coloniae in maiori ecclesia volumen ingens omnium missivarum Adriani primi ad Carolum et ipsius Caroli responsiones et insuper copias omnium bullarum vidi ..." *De concord. cath.* Lib. III c. 3. Ed. Paris. Fol. 54r

[2]) „Quid dices, quod Tullius de republica compertus est? Ita est!" Nachschrift zu dem Briefe Guarinos an Gualdo „Ex Valle Pollizela V. Idus Octobris (1426) inter musta et torcularia". Cod. Vindob. 3330 fol. 241; Remigio Sabbadini, Guarino Veronese e gli archetipi di Celso et Plauto (Livorno 1886) 34.

[3]) „Deus cupiditati hominum nostrorum ad studia mira quaedam adiumenta suppeditat, ut potius ipsi litteris quam nobis litterae defuturae videamur." Riccardiana zu Florenz Cod. 779 fol. 130. Darnach Sabbadini l. c. pag. 35. Anstatt der letzten Personen-Zeitform videamur liest jedoch der Herausgeber „videantur"; die erste anstatt der dritten Person ist jedoch im Zusammenhang durch „ipsi (sc. nos) litteris" einer- und „nobis litterae" anderseits logisch gefordert.

woselbst sehr alte Handschriften, achthundert an der Zahl, allem Anscheine dem Kerker zu eigen übergeben sind“ [1]).

Ihn hat wiedergefunden und den wiedergefundenen hat abgeschrieben ein gewisser Sekretär [2]). Dieser aber kann niemand anders als Nikolaus Treverensis sein. Diese Tatsache ergibt sich mit aller wünschenswerten Sicherheit aus einem Vergleich der vorstehenden Briefauszüge mit gewissen Stellen in den Briefen, welche der römische Humanist Poggio in den Jahren 1427 bis 29 an seinen florentinischen Freund Niccolò de Niccoli geschrieben hat. Beachtenswert erscheint, dass in den noch erhaltenen und bekannten Briefen Poggios gleich der erste den Nikolaus Treverensis als einen guten Bekannten, als „Nicolaum hunc Treverensem“ [3]) einführt. Ferner ergibt sich, dass Poggio seinem Freunde schon früher eingehendere Mitteilungen über den so viel Aufsehen erregenden literarischen Fund gemacht hat. Dieselben beziehen sich nicht bloss, wie diejenigen Guarinos, auf die Schrift „*De republica Ciceronis*“, sondern auch auf eine „*Historia Plinii*“ und „die übrigen“ in dem angezogenen Briefe vom 17. Mai 1427 nicht namhaft gemachten Werke. Angesichts des Verlustes des bez. der Briefe Poggios über den Fund des Treverensis gewinnen die beiden hier an die Spitze gestellten Briefe Guarinos vom Oktober 1426 bedeutend an Wert.

Die also von drei verschiedenen Seiten, von Köln über Cusanus, von Verona und Rom über Treverensis zusammentreffenden Nachrichten ergänzen sich wechselseitig auf die glücklichste Weise. Wäre Cusanus und Treverensis nicht die nämliche Person, so müssten zwei verschiedene Personen ungefähr um die nämliche Zeit die gleiche, so viel Aufsehen erregende Entdeckung in derselben Stadt gemacht haben, zwei Personen, die sogar denselben Vornamen führen. Ist der Entdecker aber der eine Nicolaus Cancer Cusanus Treverensis, so erscheinen all diese Uebereinstimmungen selbstverständlich. Dies wäre die einzig befriedigende Lösung der Hauptfrage nach dem Entdecker. Auch einige Nebenfragen finden eine entsprechende Lösung; zunächst die Frage nach dem Jahre; nach Poggios uns erhaltenen Briefen könnte es das Jahr 1427 sein, nach Guarino aber kommt spätestens 1426, nach der Kölner Matrikel aber in erster Linie 1425 in Betracht. Ebenso lässt sich die Fundstelle genau bestimmen; Poggio gibt am 17. Mai 1427 einen Ort nicht an, vermutlich deshalb, weil er dies bereits in einem früheren Briefe getan hat; Guarino erwähnt ausdrücklich „Köln, eine Stadt in Deutschland“, überdies da-

[1]) „Audivisse debes, ut Cicero *De republica* nuper inventus sit Coloniae, urbis Germaniae, in bibliotheca pulverulenta, ubi pervetusti codices octingenti carceri mancipati videntur“. l. c.

[2]) „Eum reperit, repertum transcripsit quidam — secretarius . . .“ l. c.

[3]) *Poggii epistolae.* Editas collegit Thomas de Tonellis, Florentiae 1832; lib. III. ep. 112.

selbst „eine staubige Bibliothek, worin achthundert sehr alte Handschriften anscheinend dem Kerker überantwortet sind". Die im Munde des Briefschreibers bezeichnend sein sollenden Epitheta „pulverulenta" und „carceri mancipati" wollen wir diesem zu gute halten, aber daran festhalten, dass die in Rede stehende „bibliotheca pulverulenta" mit den „pervetusti codices octingenti" nach der oben S. 456 aus der „*Concordantia catholica*" des Cusanus herangezogene Stelle keine andere als die Dombibliothek gewesen ist.

II. Sekretär des Kardinals Orsini 1426—27.

Wie kurz vorher bereits bemerkt ist, nennt Guarino in seinem Briefe an Giovanni Lamola (Oktober 1426) einen Sekretär als den Entdecker der Schrift *De republica*. Dieser Sekretär aber ist, wie ebenfalls schon gezeigt ist, niemand anders als Nikolaus Treverensis Cusanus; folglich lässt sich umgekehrt auch die Behauptung rechtfertigen: Cusanus ist Oktober 1426 Sekretär. Dieser Satz ist der erste feste Anhaltspunkt für eine nähere Bestimmung der Lebenslage desselben um die angegebene Zeit. Glücklicherweise ist zugleich auch die hochstehende Persönlichkeit namhaft gemacht, in deren Dienst er augenblicklich steht; es ist keine geringere als ein römischer Kardinal, dazu der allbekannte Kardinal Orsini, welcher damals als Legat die Landstriche Deutschlands bereist[1]).

Dies der einzig feststehende Tatbestand, der nunmehr nach Möglichkeit auszudeuten wäre. Drei Fragen liegen nahe, das sind die Fragen nach der Vorbedingung, der Dauer und endlich nach den an die Stellung geknüpften Hoffnungen für die Zukunft. Andeutungen darüber liegen in den auf uns gekommenen Nachrichten nach meinem Empfinden vor.

1. Die Vorbedingungen lassen sich in äussere und innere scheiden. Die letzteren sind für uns ohne weiteres gegeben; einen besseren Sekretär als diesen vielseitig gebildeten, welterfahrenen und pflichtbewussten Deutschen, der wohl auch Italienisch verstand, hätte der Kardinal für seine Gesandtschaftsreise nach Deutschland wohl schwerlich finden können.

Aber die andere Frage, wie es sich erkläre, dass er gerade ihn gefunden, lässt sich nicht so leicht lösen. Nur eine Vermutung lässt sich nach der gegenwärtigen Forschung darüber aufstellen. Diese geht dahin: Der Kardinal wird den Cusanus bei seinem früheren Aufenthalte in Rom[2]) 1424 kennen gelernt haben. Es ist dies sogar durchaus nicht

[1]) „Eum (sc. Ciceronem) reperit . . . (oben S. 457, Anm. 2) quidam secretarius cardinalis Ursini, qui legatus eius (sc. Germaniae, oben S. 457, Anm. 1) obiit regiones." Anstatt des unbedingt erforderlichen Genitivus „eius" liest Sabbadini „eas".

[2]) Vgl. oben S. 453, Anm. 6.

unwahrscheinlich. Zu dem Ende sei daran erinnert, dass Cusanus, wie bereits bemerkt,[1]) Anfang der zwanziger Jahre in Padua studiert hat. Daselbst ist Julius Cesarini, der Sprössling einer altadeligen Familie Roms, ausgezeichnet durch eine umfassende Geistesbildung, sein hochverehrter Lehrer im Kirchenrecht. Ihm widmet der dankbare Schüler 1440 zwei seiner grundlegenden philosophischen Schriften, die Belehrung über unser unzulängliches Wissen und die Vermutungen, *„de docta ignorantia“* und *„de coniecturis“*. Ihn nennt er in der Widmung zu der erstgenannten Schrift den einzigartigen unter seinen Lehrern[2]); einen Gelehrten, welcher die lateinischen Schriftsteller, die bislang gelebt und sogar auch die griechischen gründlich kenne[3]). Was für ein Geisteskind er selbst sei, dies sei demselben bereits seit langem sehr bekannt[4]). In der Widmung zu der zweiten Schrift aber begrüsst er ihn, als den besten, väterlichen Freund und den besten Kenner aller Wissenschaften[5]). Der ausgezeichnete Gelehrte (* 1398, † 1444), nur drei Jahre älter als sein Schüler, wird alsbald an die römische Kurie berufen und 1426 Kardinal, zunächst Kardinaldiakon von St. Angeli, dann Kardinalpriester von St. Sabina, schliesslich Kardinalbischof von Frascati. Eben dieser hochverehrte, an der römischen Kurie durch Herkunft und eigene Verdienste hochangesehene Prälat wird seinen geistesverwandten Schüler an den Kardinal, den Mäcenas der Humanisten, schriftlich oder mündlich bestens empfohlen haben. Ist dies aber noch nicht im Jahre 1424 gelegentlich der bekannten Romreise des Cusanus geschehen, so dürfte es vielleicht Anfang 1426 geschehen sein, zu der Zeit, als der Kardinal den Auftrag von dem Papste Martin V. erhält, den Reichstag zu besuchen, welcher sich zu Nürnberg mit den hussitischen Unruhen beschäftigen soll. In diesem Augenblicke, wenn nicht schon zwei Jahre früher, wird der jetzt an der Kurie lebende Cesarini, zur Zeit bereits Kardinaldiakon von St. Sabina, den Kardinallegaten auf seinen früheren Lieblingsschüler von Padua als einen für den besonderen Zweck auch ganz besonders geeigneten Sekretär aufmerksam gemacht haben.

2. Die Dauer der Stellung lässt sich des näheren nur vermutungsweise feststellen und im besten Fall auf die beiden Jahre 1426—1427 ausdehnen.

Den ersten Anhaltspunkt hierfür bieten die beiden bereits erwähnten Briefe Guarinos. Darnach ist der glückliche Entdecker des Tullius *De republica* im Oktober 1426 der Sekretär des Kardinals Orsini. Als

[1]) Vgl. oben S. 453, Anm. 5.

[2]) „Quam ob rem praeceptorum unice . . .“ *De docta ignor.*, praef.

[3]) „post omnium Latinorum scriptorum, qui hactenus claruerunt, supremam notitiam et nunc Graecorum etiam . . .“ l. c.

[4]) „Qui tibi, qualis ingenio sim, iam dudum notissimus existo“ l. c.

[5]) „. . . patri optimo atque omnium litterarum eruditissimo explicui“ *De coniecturis*, praef.

Kardinallegat hat dieser vorher[1]) Landschaften Deutschlands bereist. Die so unbestimmt gehaltene Zeitangabe lässt sich anderweitig fest umgrenzen; am 17. Februar zum Legaten für Nürnberg ernannt, reist er den 19. März von Rom ab und trifft Samstag den 11. Mai in Nürnberg ein[2]); acht Tage später, Samstag den 18., auch der Erzbischof von Trier[3]). Im Gefolge desselben dürfte sich wohl unser Traverensis befunden haben. Ob er nun in diesem vorläufig verblieben oder aber alsbald in dasjenige des Kardinals übergetreten ist, diese Frage bleibe vorerst dahingestellt. Geschehen aber ist es sicherlich vor dessen Abreise von Nürnberg, welche im Juli erfolgte; denn nur so lässt sich befriedigend die Angabe deuten, dass unser Treverensis im Oktober 1426 ohne jede zeitliche Einschränkung Sekretär des Kardinals Orsini genannt wird. Diese Angabe ihrerseits aber beruht auf einer Mitteilung aus Venedig seitens durchaus zuverlässiger Gewährsleute[4]).

Noch immer aber fehlt uns jeglicher Nachweis für das Jahr 1427. Den nächstliegenden Anhaltspunkt bietet uns hier ein Brief Poggios vom 17. Mai an Niccoli. Zu diesem Zeitpunkte weilt unser Treverensis zweifelsohne in Rom. Vor kurzem hat jener diesen vielerlei über seine Handschriftenfunde gefragt, über die schon öfters erwähnte Schrift Ciceros, ferner, was bislang noch nicht erwähnt wurde, „*De historia Plinii*“[5]) „*et reliquis*“[6]). Aber wohlgemerkt! keineswegs zum ersten Mal. Vielmehr ergänzt er augenblicklich seine früher bereits mündlich gemachten Mitteilungen[7]). Letztere sowie deren Urheber sind dem Empfänger des Schreibens, Niccoli schon von früher bekannt, allem Anscheine nach durch einen früheren, nicht mehr vorhandenen Brief, der in die Zeit zwischen dem 23. Oktober 1426[8]) und dem Datum des in Rede stehenden Briefes zu setzen ist. Nach dem 23. Oktober 1426 und vor dem 17. Mai 1427 hat demnach Poggio unseren Treverensis zum ersten Mal in Rom gesprochen. Daraus folgt zwar, dass jener gegen Ende 1426 oder zu Anfang 1427 diesen erstmalig gesprochen, aber nicht, dass der letztere erst zu diesem Zeitpunkt nach Rom gekommen. Wenn nämlich Guarino

---

[1]) „Ursini . . legatus eius obiit regiones.“ Vgl. S. 458, Anm. 1.

[2]) Deutsche Reichstagsakten Bd. 8; 482, 26. Chronik Nürnbergs bis 1434 in Städte-Chron. I, 373, 3.

[3]) Reichstagsakten a. a. O. 484, 14.

[4]) „Sic mihi ex Venetiis renuntiant aliqui certissimi viri . . . *Museo italiano di antichità classica* III, 410 sqq.; epist. 5 und Sabbadini, *Guarino Veronese* (Livorno 1886) 35 sq.

[5]) „De historia Plinii cum multa interrogarem Nicolaum hunc Treverensem, addidit ad ea . . .“ *Poggii epistulae* Vol. 1. lib. 3 ep. 12.

[6]) „ . . retulit *de republica* Ciceronis et reliquis . .“ l. c.

[7]) . . addidit ad ea quae mihi dixerat . . .

[8]) *Poggii epistulae* Vol. 1. lib. 3. *ep.* 5.

ihn noch Oktober, wo die Legationsreise des Orsini längst[1]) zu Ende war, als Sekretär desselben nennt, so liegt die Annahme nahe, dass der Kardinal den Legationssekretär auch nach der Legation noch als seinen Sekretär beibehalten hat, dieser demnach mit jenem von Nürnberg nach Rom gekommen ist. Diese Schlusskette freilich weisst um Neujahr 1427 eine ziemlich grosse Lücke auf. Dieselbe auszufüllen, vermag ich zur Stunde nicht; aber darum die Kette gänzlich zu zerreissen, dazu liegt, da keine dem entgegenstehende Nachrichten vorhanden sind, noch weniger ein triftiger Grund vor.

Wie für Mitte Mai, so ist auch noch für Ende Mai 1427, sodann durch einen zweiten Brief Poggios vom 31. Mai die Anwesenheit des Trierers in Rom verbürgt[2]). Gleichzeitig aber wird seine Abreise in allernächster Zeit angekündigt; er hat nämlich nichts erreicht, sodass er heimreisen will[3]). Darnach könnten wir die Heimreise mit Fug und Recht auf den Juni ansetzen, wenn nicht eine weitere, dritte Nachricht Poggios vorläge[4]). Darnach ist Nikolaus Treverensis am 27. September noch immer nicht zurückgereist[5]); gestern, d. i. am 26., hat ihn Poggio noch gesprochen[6]). Schliesslich, nach einem Verzögern von vier Monaten, ist er dann doch in die Heimat gereist. Ob für den so lange hintangehaltenen Entschluss die etwaige Nachricht von einer bedenklichen Erkrankung der Mutter entscheidend gewesen, wird sich wohl schwerlich feststellen lassen; Tatsache allerdings ist, dass er 1427 seine Mutter Katharina, Tochter des Hermann Römer aus Briedel, durch den Tod verloren hat[7]). Ebenso steht fest, dass er Montag den 22. März 1428 in Cues mit literarischen Dingen beschäftigt gewesen ist[8]).

Somit darf man die Abreise von Rom nach der rheinischen Heimat wohl bis auf weitere Nachrichten in das letzte Vierteljahr 1427 verlegen und demnach die Dauer der Sekretariatsstellung auf anderthalb Jahre schätzen.

---

[1]) Vgl. S. 460, Anm. 1.

[2]) *Poggi epist.* Vol. 1. lib. 3. ep. 13.

[3]) „Nil . . obtinuit, ut . . . recedat"; l. c.

[4]) *Poggii epist.* Vol. 1 lib. 3. ep. 14.

[5]) „Nicolaus Treverensis nondum recessit"; l. c.

[6]) „Heri cum ipsum hac de re (i. e. de libris) interrogassem . ."; l. c.

[7]) „ . . Catharina Hermanni Roemeri . . . decessit anno domini 1427." Vgl. Uebinger, Zur Lebensgeschichte des Nikolaus Cusanus. Historisches Jahrbuch (1893) 549.

[8]) „Extractum . . . per me Nicolaum Cusae 1428, inceptum feria II. post Iudica in quadragesima". Cod. D 26 in Cues. Vgl. Uebinger, Die philosophischen Schriften des Nikolaus Cusanus. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik (1893) Bd. 103, 66.

3. Die Sekretärstelle bei einem Kardinal ist in jenen Tagen für manchen geistreichen Humanisten der Durchgangsposten zur Anstellung an der römischen Kurie gewesen; so z. B. für den öfters erwähnten Poggio. Mit der Hoffnung auf ein gleiches Glück mag sich bei seiner Reise nach Rom im Gefolge Orsinis vielleicht auch unser Landsmann getragen haben. Zwar nötigen uns zu dieser bestimmten Annahme keineswegs die Quellennachrichten, welche eben an sich so unbestimmt sind, dass man geglaubt hat, einen Sachwalter, Geschäftsmann, sogar Handschriftenhändler in dem Treverensis vermuten zu dürfen: „Nichts hat er im Besitze behalten", schreibt Poggio den 31. Mai. Gerade vierzehn Tage früher, den 17. Mai, stehen dagegen die Aussichten sehr gut. Vom Hörensagen weiss er an diesem Tage Niccoli zu melden, dass Treverensis alsbald wieder in die Heimat gehen werde, mit der Absicht, zurück an die römische Kurie zu kommen;

„alsdann", fügt Poggio freudig hinzu, „werden wir all die Dinge, welche er uns berichtet hat, deutlicher untersuchen und erkennen."

Und am 31. klagt derselbe:

„Den Nikolaus Treverensis behandelt man der Art, dass man sich schämt, und er es bereut, an die Kurie gekommen zu sein. Nichts (d. h., nach dem ganzen Zusammenhang zu schliessen, nicht eine einzige Stelle) hat er im Besitze behaupten können mit Rücksicht auf den Papst [1]), so dass er erzürnt auf uns und die Bücher heimkehrt; so bringen es die Zeitverhältnisse mit sich."

Die grosse Hoffnung, die Treverensis Mitte Mai noch gehabt, scheitert so gegen Ende des Monates an der entschiedenen Weigerung des Papstes Martin des Fünften.

III. In der Heimat. 1428—1429.

Um eine jugendlich frohe Hoffnung ärmer und um eine fehlgeschlagene reicher, steuert also Cusanus Treverensis gegen Ende 1427 der Heimat zu. Was nun anfangen? wie die gewonnenen Kenntnisse zweckmässig verwerten? Das ist für ihn jetzt die grosse, folgenschwere Frage. Allem Anscheine nach will er die Entscheidung nicht überstürzen; das Elternhaus an der Mosel zu Cues bietet ihm bereitwillig und reichhaltig das Nötige zum Leben. Freilich werden die um die Zukunft des Sohnes besorgten Eltern, insbesondere die Mutter, sofern sie die Rückkehr des Sohnes noch erlebt hat, es gerne gesehen haben, dass derselbe nach der einen oder nach der anderen Seite einen entscheidenden Schritt glücklich tue, ihnen zur Beruhigung und Freude, ihm selbst zum Heil für Zeit und Ewigkeit.

1. Dieser wohlgemeinte Wunsch war allem Anscheine nach nicht so leicht auszuführen. So bleibt der Sohn vorläufig im Elternhause zu Cues.

---

[1]) „Nil enim obtinuit" Ep. 12.

[2]) „Nil enim obtinuit a pontifice" Ep. 12.

Um die unfreiwillige Musse nutzbringend zu verwerten, wendet er sich literarischen Dingen zu, beschäftigt sich mit dem Raymundus Lullus. Zufolge eigenem Eintrag beginnt er Montag nach „*Iudica*“, d. i. am 22. März 1428, damit, Werke jenes eigenartigen spanischen Philosophen abzuschreiben [1]). Durch diesen eigenhändigen Eintrag ist über jeden Zweifel sicher gestellt, dass der Eigentümer der Handschrift selber den Auszug aus den Meditationen des Raymundus angefertigt hat. Die Schriftzüge dieses Auszuges, welche fol. $51^{v.}$—$60^{v.}$ füllen, ähneln denen, welche sich vorher und nachher finden, sodass die Annahme berechtigt ist, auch die vorangehenden vier und die nachfolgenden dreiundzwanzig Schriften ebenfalls habe für sich Cusanus im Frühjahre 1428 abgeschrieben. Aehnliche Schriftzüge kehren wieder in den Codices 81, 82, 84, 85, 86, 87 und 88[2]). Auch diese demnach dürfte um die nämliche Zeit unser Cusanus abgeschrieben haben. Um eine Vorstellung von dem Umfange dieses Abschreibens zu geben, setze ich nach dem „Verzeichnisse“ kurz die Grössenverhältnisse hierher. Im allgemeinen Kl. Fol., weisen, was die Grösse, beziehungsweise die Anzahl der Blätter betrifft, die einzelnen Handschriften gewisse besondere Zahlen auf; Nr. 81: 300×203, 113; Nr. 82: 292×204, 280; Nr. 83: 293×217, 325; Nr. 84: 290×217, 90; Nr. 85: 294×233, 56; Nr. 86: 294×222, 114; Nr. 87: 302×217, 123; Nr. 88: 299×218, 104; durchschnittlich somit 295×216, 150; in Summa $8 \times 150 + 5 = 1205$ Blätter. Diese zwölfhundert Blätter zu schreiben, mit prüfendem Verständnisse zu schreiben, wie die zahlreich eingestreuten Bemerkungen uns belehren, ist sicherlich eine Arbeit gewesen, welche eine ganz geraume Mussezeit beansprucht hat.

2. Allem Anscheine nach findet sich gegen Ende des nämlichen Jahres 1428 für den Cusanus eine seiner umfassenden Bildung entsprechende Stelle. Zwar nicht die Uebertragung derselben, sondern nur den Verzicht darauf meldet uns eine noch vorhandene Urkunde, der bezügliche Verzicht darin ist in die Form eines Transsumptes gekleidet[3]). Darnach war unser Cusanus unter der Regierung des Erzbischofs Otto von Ziegenheim zu Trier einige Zeit Dechant der Liebfrauenkirche, d. h. des Liebfrauenstiftes, bei Oberwesel. Auf Begehren und Ansinnen seines Erzbischofs hat er dann auf diese Pfründe verzichtet, für diesen Verzicht, sowie um anderer genehmer und getreuer Dienste willen, die derselbe Magister Niklaise von Cose dem Erzbischofe und dem Erzstifte getan, als Entgelt fünfzig gute rheinische Gulden jährlicher

[1]) „Extractum ex libris meditationum Raymundi . . . per me Nicolaum Cusae 1428, inceptum feria II post „Iudica“ in quadragesima.“ Cod. D 26 nach der früheren Zählung, nach der jetzigen Cod. 83 fol. 51.

[2]) Marx, Verzeichnis 81—90.

[3]) Staats-Archiv zu Coblenz. Kurfürstentum Trier A. Staatsarchiv a. Geheimes Kabinet. I. Personalien der Erzbischöfe. Erzbischof Jakob I. Nr. 5.

Renten verschrieben und ihm die Summe auf das Siegelamt zu Coblenz alljährlich auf St. Martinstag im Winter (den 11. November) angewiesen.

Dies der Tatbestand als solcher; nunmehr wäre derselbe zeitlich zu umgrenzen. Die weitesten Grenzen bilden natürlich der Anfang und das Ende der Regierungszeit Ottos, d. i. 1418 einer- und anderseits 1430 Februar 13. Weit genauer lässt sich die Dauer dieser anscheinend ersten kirchenamtlichen Stellung bestimmen, wenn wir die bereits festgelegten Zeitangaben heranziehen. Schwerlich wird sich der Dechant des Liebfrauenstiftes im Elterhause hingesetzt haben, um Handschriften zu vervielfältigen, wie dies Cusanus Treverensis am 22. März 1428 noch tut[1]). Später also wird die Anstellung an Liebfrauen erfolgt sein; ja verhältnismässig viel später; denn noch am 2. Oktober 1428 kann Poggio in einer Nachschrift die für den Empfänger Niccoli gewiss sehr erfreuliche Mitteilung machen: Nikolaus Treverensis wird sich baldigst für uns wieder einstellen[2]). Trotzdem kommt er doch nicht, er schreibt vielmehr bloss einen Brief, und sendet gleichzeitig ein Verzeichnis der Bücher, welche er besitzt[3]). Hiervon gibt Poggio den 26. Februar 1429 seinem Freunde Niccoli Nachricht und fügt seinerseits hinzu, die Tatsache, dass jener jetzt nicht nach Italien kommen werde, spanne ihn auf die Folter[4]). Darum habe er dem Kardinal den Vorschlag gemacht, jemanden, der sich eigne, zu schicken, um die Bücher zu holen; denn eine Ankunft des Treverensis habe man nicht zu gewärtigen. Den Grund seines Ausbleibens erwähnt zwar Poggio nicht; aber wir kennen ihn bereits aus der soeben herangezogenen Urkunde: es ist die Verleihung der Dechantenstelle an der Liebfrauenkirche; der Zeitpunkt also, zu welchem dieselbe erfolgte, dürfte, bis auf weiteres, um Neujahr 1429 zu setzen sein. Dies wäre allerdings erst der Anfangspunkt, auch den Endpunkt möchten wir wissen. Mit voller Bestimmtheit dürfen wir ihn vor den 13. Februar 1430, den Sterbetag des einen der beiden Vertragschliessenden, des Erzbischofs Otto, legen. Auf Grund anderweitiger Nachricht, von welcher sogleich die Rede sein wird, haben wir hinlänglich begründeten Anlass, den fraglichen Verzicht bis Anfang Juli 1429 hinaufzurücken. Demnach wäre alsdann unser Cusanus nur ein halbes Jahr lang, Januar bis Juli 1429, Dechant des Liebfrauenstiftes bei Oberwesel geblieben.

---

[1]) Vgl. oben S. 463, Anm. 1.

[2]) „Nicolaus Treverensis cito aderit nobis"; *Poggii epist.* Vol. 1. lib. 3. ep. 21.

[3]) „Nicolaus ille Treverensis scripsit litteras cum inventario librorum quos habet"; l. c. ep. 29.

[4]) „Verum quod me torquet: Hic non est nunc venturus ad Italiam;" l. c. ep. 29.

IV. In Rom 1430.

1. Durch den erwähnten Verzicht wird Cusanus abermals sein eigener Herr; hiermit ist alsdann Treverensis in die Lage versetzt, den so sehnlichen Wunsch Poggios zu erfüllen und abermals, d. h. zum dritten Mal, nach Rom zu kommen. Von dem bezüglichen Entschlusse macht er allem Anscheine nach alsbald Mitteilung; denn schon den 23. Juli 1429 kann der darüber ganz glückliche Poggio melden, dass jener um den 1. November nach Rom kommen werde mitsamt den Büchern. Wirklich kommt er auch, allerdings mit einiger Verspätung, um Weihnachten an.

Zwar hat man nicht von ihm erwartet, dass er Ciceros Bücher *De republica* mitbringe, wovon in den vorstehenden Zeilen öfters die Rede sein musste; denn schon vor dreiviertel Jahren, in dem Briefe vom 26. Februar, hat er mitgeteilt, dass er sich bezüglich dieses Werkes getäuscht habe; dasselbe sei vielmehr der Kommentar des Macrobius zu Ciceros Traum des Scipio. Trotzdem aber vermag Treverensis dem Kardinal Orsini und mittelbar auch Poggio eine sehr grosse Freude zu bereiten; unter anderem nämlich bringt er eine umfangreiche Handschrift in Antiqua mit, welche 16 Lustspiele des Plautus enthält, darunter vier von den acht in Rom bereits bekannten und dazu zwölf, die bisher unbekannt gewesen, als Gewinn.

Wie Treverensis früher all die Briefe, von denen wir durch Poggios Bericht an Niccoli Kenntnis haben, an seinen Gönner, den Kardinal Orsini richtete, so überreicht er diesem nunmehr die kostbare Plautus-Handschrift, welche späterhin als „codex Ursinus“ in die vatikanische Bibliothek gekommen ist, und daselbst die Bezeichnung „Vaticanus 3870“ trägt.

2. Wider alles Erwarten ist der gegenwärtige Aufenthalt in Rom sehr kurz zu bemessen. Erwarten nämlich lässt sich, dass jetzt die Hoffnungen sich erfüllt hätten, die 1427 fehl geschlagen sind. Nur solche Hoffnungen können den Treverensis vernünftigerweise neuerdings nach Rom geführt haben; jedenfalls wird weder er noch der Kardinal den ganzen Zweck der weiten Reise in dem blossen Ueberbringen der Handschriften gesehen haben; dazu hätte doch wohl sonst ein zuverlässiger Bote genügt, den zu schicken Poggio unablässig den Kardinal so lange bestürmte, bis endlich in Rom die frohe Botschaft eintraf, in Bälde werde Treverensis selber kommen. Er kommt auch wirklich, aber nichts davon hören wir, dass er nunmehr die erhoffte Anstellung an der römischen Kurie erlangt habe. Zu unserer nicht geringen Ueberraschung finden wir den Magister „Nikolaus de Cusa, decretorum doctor“ am 15. September 1430 bereits wieder in der Heimat, speziell an diesem Tage auf der Burg zu Wittlich[1]).

[1]) Kurtrier. Staatsarchiv. Urkunde I A 1347 a. — Staatsarchiv zu Coblenz.

3. Der Anlass zu dieser auffallend schnellen Rückkehr in die Heimat ist in den Ereignissen zu suchen, welche sich daselbst zutragen, während Treverensis ahnungslos in Rom weilt. Wie bereits erwähnt worden, stirbt Erzbischof Otto von Trier am 13. Februar 1430. Nach seinem Ableben entstehen alsbald in dem Erzstifte trübselige Wirrnisse infolge Wahlzwistigkeiten. Die weitaus grosse Mehrzahl, elf stimmberechtigte Wähler, vereinigen sich am 27. Februar auf Jakob von Sierck, den Domscholaster von Trier, Propst von Würzburg, Kanonikus von Metz und apostolischen Notar; eine verschwindend kleine Minderheit, zwei, dagegen stimmen für Ulrich von Manderscheid, den Domdechanten von Köln und Archidiakon von St. Mauritius zu Tholey. Beide begeben sich, begleitet von geistlichen Anverwandten, beziehungsweise mächtigen weltlichen Herren, gleich nach Ostern an dem St. Markus-Bittage, dem 25. April, nach Rom zum Papste. Dieser hört die Parteien und Zeugen an, entscheidet sich jedoch für keinen der beiden Bewerber, ernennt vielmehr den 22. Mai 1430 den Bischof Raban von Speier zum Erzbischof von Trier. Unzufrieden mit dieser Entscheidung, werden die beiden Parteien Ende Mai nach Hause zurückgekehrt sein, mit ihnen aller Wahrscheinlichkeit nach auch der zu jener Zeit bekanntlich in Rom weilende Treverensis; handelt es sich doch bei diesen Wahlstreitigkeiten auf der einen Seite um einen der jungen Herren Grafen, denen der jugendliche Nikolaus einstmals „teils zur Zeitvertreibung, teils auch zur Aufwartung und Büchertragung beygesellet“ gewesen und mit denen er „nachgehends . . . in fremde Länder auf Universitäten verreiset“ ist[1]). Stimmt aber die obige Annahme mit den tatsächlichen Verhältnissen überein, so hat der dritte Aufenthalt in Rom annähernd ein halbes Jahr, Dezember 1429 bis Mai 1430, gedauert.

In dem vierten Jahrzehnte begegnen wir ihm an sehr verschiedenen Orten

V. Am Rheine.

Vornehmlich zwei unmittelbar am Rheine gelegene Städte kommen in Betracht, Coblenz und Basel. Dort nämlich wird Cusanus, ebenso wie ehedem an dem Liebfrauenstift zu Oberwesel, nunmehr um die Mitte 1431 Dechant des St. Florinstiftes, hält als solcher den Dreifaltigkeitssonntag seine erste Predigt. Alsdann im nächstfolgenden Jahre, den 29. Februar 1432, unter die Mitglieder der Kirchenversammlung zu Basel aufgenommen, entfaltet er in dem Jahrfünft 1432—37 daselbst eine grosse Wirksamkeit, von der uns schon die drei Biographen desselben mancherlei Züge zu berichten wissen. Der alter ego Treverensis, um den es sich hier in erster Linie handelt, tritt innerhalb des angegebenen Zeitraumes, soweit sich bislang aus italienischen Quellen feststellen lässt, nur mehr zweimal auf, nämlich 1435 und 1437.

[1]) Vgl. oben S. 452 sq.

1. Darnach hat Nikolaus Treverensis 1435 die besten Aussichten, binnen kurzem Propst einer Kollegiatkirche zu werden. Zu diesem Amte hat ihn der Papst nach einem noch vorhandenen Briefe in dem soeben erwähnten Jahre, aller Wahrscheinlichkeit nach in der ersten Hälfte desselben, ernannt. Die bezügliche Bestallungsurkunde auszufertigen, hat der erkorene Propst sehr vielen von seinen vertrauten Freunden, offensichtlich nur solchen von der römischen Kurie, aufgetragen, welche sich hierzu aus freien Stücken angeboten haben. — Trotzdem verzögert sich die Ausfertigung bezw. die Uebersendung der Urkunde wider alles Erwarten. Angesichts dessen wendet sich der Erkorene, wahrscheinlich Anfang Oktober 1435, brieflich an den Ordensgeneral der Camaldulenser Ambrogio Traversari, welcher seit dem 21. August in Basel weilt, und bittet diesen inständig, dass er sein soeben erwähntes Anliegen, dem päpstlichen Referendar Cristoforo empfehlen möge, insbesondere, dass dieser letztere, falls es vielleicht noch etwas zu erledigen gebe, solches kraft seiner einsichtsvollen Geschäftskenntnis tun möge. — Diesem Ersuchen des ihm noch nicht persönlich bekannten Treverensis willfahrt trotzdem der Ordensgeneral in einem auf uns gekommenen Briefe vom 24. Oktober, aus dem auch die hier vorangehenden Tatsachen entnommen sind, und empfiehlt auch seinerseits dem genannten Kurialbeamten die fragliche Angelegenheit aufs wärmste.

„Wie ich höre", fügt er in diesem Sinne hinzu, „ist der Trierer vielseitig unterrichtet; . . . vielfältig kann unseren wissenschaftlichen Bestrebungen seine Freundschaft nützen, welche ich unter solchen Umständen mir mit einem blossen Briefe erworben habe."

Ebenso wie Treverensis ist auch unser Cusanus 1435 Propst geworden. Die beiderseitigen Nachrichten ergänzen sich dieses Mal ganz besonders glücklich. Dort nämlich erfahren wir lehrreiche Einzelheiten über die Vorgeschichte, hier dagegen die Tatsache der Ernennung noch im Jahre 1435. Diese aber verbürgt uns der eigenhändige Eintrag, welchen der neuernannte Propst bald nach seinem Amtsantritt in das Propsteibuch des Chorherrnstiftes St. Martin und Severus zu Münstermaifeld gemacht [1]). Darnach soll man wissen, dass Nikolaus von Cues, Doktor des kanonischen Rechtes, im Jahre 1435 als Dechant und Chorherr von St. Florin zu Coblenz zum Propste von Münster(-Maifeld) erwählt, sodann durch den Kardinal Julian Cesarini, Gesandten des apostolischen Stuhles und Präsidenten auf dem Basler Konzil, ferner durch das allgemeine Konzil selbst sowie durch den Papst Eugen IV. bestätigt wurde [2]).

2. Zwei Jahre später endlich verkehrt 1437 zu Basel mit dem Mailänder Erzbischof Francesco Picciolpassi ein vir peritus Teutonicus, welcher niemand anders als Nikolaus von Cues gewesen ist. Literarische,

[1]) Jetzt im Königl. Staats-Archiv zu Coblenz.

[2]) Fol. 1r.

nicht etwa Konzilsfragen bilden den Gegenstand der lebhaften Unterhaltung. Näherhin sind es etymologische Probleme der griechischen Sprache, über die man sich so lebhaft unterhält, über die alsdann der für den Humanismus sich interessierende Erzbischof an seinen Freund Candido Decembrio kurz gefasste Mitteilungen macht. Dies geschieht zufolge der auf uns gekommenen Briefe zum ersten Mal allem Anscheine nach Anfang Mai 1437.

Auf diesen ersten folgt, höchst wahrscheinlich Ende Mai, ein zweiter Brief, in welchem Picciolpassi dem Decembrio einige nähere Angaben über jenen Deutschen macht. Zwar nennt er ihn das zweite Mal nicht Teutonicus, trotzdem aber haben wir ein und dieselbe Person vor uns; denn nach dem ersten sowohl wie nach dem zweiten Briefe handelt es sich um jenen Deutschen, welcher sich um das Herbeischaffen des Donatus-Kommentars zum Terenz vor einigen Jahren, d. h. 1433, grosse Verdienste erworben hat. Und der Name dieses Deutschen ist im zweiten Briefe Nikolaus von Cues; sogar „Nicolaus noster de Cusa“ schreibt Picciolpassi.

„Fort ist er“, heisst es von ihm gleichzeitig. Abgereist von Basel, um nicht mehr dorthin zurückzukehren, ist derselbe nach anderweitig verbürgten Nachrichten den 20. Mai 1437. Das entfernte Ziel ist Konstantinopel, das nächste Bologna, woselbst damals Papst Eugen residiert.

Da sich die Abreise von hier nach jenem Endziel verzögert, so benützt er die Zwischenzeit dazu, um mit seinen siebenunddreissig Jahren im 44. Semester noch einmal akademischer Bürger zu werden[1]).

Schlusswort.

Durch den vorstehenden Nachweiss, dass der Name Nicolaus Treverensis, dessen sich durchgehends die italienischen Humanisten bedienen, nur der allgemeinere Name für den Nikolaus Cusanus ist, fällt auf das bisher anscheinend fast undurchdringliche Dunkel, welches über die letzten Jahre des fahrenden Scholaren gelagert gewesen, ein helles Licht.

Fussend auf einer Stelle in der Streitschrift des Gregor Heimburg gegen den Cusanus aus dem Jahre 1461[2]) hat man bisher mit Johannes von Müller[3]) nahezu ganz allgemein angenommen, unser Nikolaus habe sich um die Mitte der zwanziger Jahre der Anwaltspraxis gewidmet, diese infolge eines Prozesses, in welchem er dem genannten Heimburg gegenüber unterlegen, gänzlich aufgegeben und sich fortan der Theologie

---

[1]) *Acta nationis Germanicae* universitatis Bononiensis, ed. Friedlaender et Malagola, 183.

[2]) Freher, *Rerum Germanicarum scriptores* 1717; II 255—265, idus Augusti.

[3]) Der Geschichten Schweizerischer Eidgenossenschaft vierter Teil 496.

gewidmet. Freilich liess sich mit einer solchen Angabe, solange man über die Lebensjahre 24—31 sozusagen gar keine bestimmte Nachricht besass, die klaffende Lücke einigermassen ausfüllen. Fortab muss dieselbe in das Reich unbewiesener und unbeweisbarer Vermutungen verwiesen werden; denn schon 1415 heisst er clericus, und der Kleriker erwählt zu seinem Hauptfache das kanonische Recht, erwirbt sich hierin 1423 zu Padua den Doktorgrad. Ueberdies lässt sich sein Tun auch für die nächsten sieben Jahre in den Umrissen ziemlich genau feststellen: Studiosus in Köln 1425, Sekretär Orsinis 1426—27, Privatgelehrter in Cues und Dechant an dem Liebfrauenstift bei Oberwesel 1428—29, abermals Privatperson 1430, dieses Mal in Rom.

So kleine Phasen der Entwicklung in dem Leben solcher Männer festzulegen, welche dann in späteren Jahren eine geschichtliche Rolle zu spielen berufen waren, mag hin und wieder kleinlich erscheinen. Wenn ich trotzdem den Versuch gemacht, so bin ich dabei doch nur einer Art wissenschaftlicher Forschung gefolgt, welche es verstanden hat, sich in der Gegenwart bereits ein gewisses Bürgerrecht zu erringen.

All diese genaueren Angaben, so wendet jetzt vielleicht jemand ein, beruhen auf der Annahme, dass „Nikolaus Treverensis“ einer- und anderseits „Nikolaus Cusanus“ ein und dieselbe Person bezeichnen. Diese Annahme mag wohl eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen, urkundlich erwiesen ist sie noch nicht. Aber auch dies ist gegenwärtig möglich. In einem Protokoll auf dem Basler Konzil, Freitag den 3. Oktober 1432, tritt uns die einheitliche Gesamtbezeichnung entgegen

Nicolaus de Cusa Treverensis:

Nikolaus aus Cues im Erzstifte Trier [1]). Voller noch lässt sich auf Grund der vorstehenden Ausführungen der Name desselben also gestalten:

Nicolaus Cancer de Cusa Treverensis Teutonicus!

Diesem Deutschen aber stellen die drei Italiener ein sehr gutes Zeugnis aus. Auf Poggio muss er von vornherein einen sehr guten Eindruck gemacht haben; denn gleich der erste der uns erhaltenen Briefe berichtet uns von ihm: Er ist gelehrt und allem Anscheine nach keineswegs schwatzhaft oder verschmitzt [2]). Vom Hörensagen weiss Traversari ebenfalls, dass er sehr wissbegierig und vielseitig gebildet ist [3]).

---

[1]) Haller, *Concilium Basiliense* Vol. II 234. 15.
[2]) *Epist.* III 12.
[3]) *Epist.* III 48.

Am meisten aber weiss uns von dem grundgescheidten Teutonen der Mailänder Picciolpassi zu melden. Nach seinen Angaben ist derselbe ein Gelehrter, der ziemlich tief in die griechische Sprache eingedrungen, auch sonst sehr unterrichtet ist, umfassende und grosse Geistesfähigkeit besitzt, zahllose Werke sehr fleissig studiert, sie ohne Rast und ohne Ruhe zu ergründen sucht [1]); ein Gelehrter endlich, welcher umfangreiche Bücher in griechischer Sprache zugleich mit lateinischer Uebersetzung, auch ein Wörterbuch und eine vollständige Grammatik besitzt [2]). Kein Wunder, wenn darnach Traversari seine Ueberzeugung dahin äussert: „Vielfältig kann er unseren Bestrebungen von Nutzen sein“ [3]).

[1]) *Museo italiano di antichità classica* III 415 sq. epist. 9.

[2]) *Museo* III 410 sqq. epist. 5.

[3]) *Epist.* III 48.

Rezensionen und Referate.

Bibliography of Philosophy, Psychology and Cognate Subjects. Von B. Rand. 2 Vols. XXIV, 1192 p. Lex.-Format. New-York and London, Macmillan & Co. 1905. *Sh.* 42.

Die hier angezeigte Bibliographie der philosophischen Gesamtliteratur aller Länder und Zeiten bildet den dritten und letzten Band des grossangelegten, von dem hochverdienten Prof. J. M. Baldwin an der John Hopkins Universität in Baltimore herausgegebenen Werkes: *Dictionary of Philosophy and Psychology*, dessen zwei erste, illustrierte Bände (mir leider nicht vorliegend) ganz der systematischen Philosophie und der Geschichte der Philosophie gewidmet sind und in diesem gleichsam als Literaturbeleg dienenden Schlussband ihre willkommene Ergänzung und krönende Spitze erhalten. Uebrigens hat sich speziell um die psychologische Literatur schon seit 1894 die im selben Verlag erscheinende Zeitschrift *The Psychological Review* durch Herausgabe eines jährlichen *The Psychological Index* verdient gemacht, eines periodischen Unternehmens, das mit peinlichster, eine ganze Manneskraft in Anspruch nehmender Sorgfalt nicht nur alle spezifisch psychologischen Bücher und Zeitschriftenartikel des Vorjahres aus aller Herren Ländern registriert, sondern auch die hauptsächlichsten Erscheinungen aus den übrigen Gebieten der Philosophie unter geordneten Rubriken, ähnlich wie unsere zur Diskussion stehende Gesamtbibliographie, in den Bereich seiner Statistik zieht und für den Spezialisten geradezu unentbehrlich geworden sein dürfte. Vom Jahre 1902 an bildet dieser „Index" zugleich eine ergänzende Fortführung der neuesten Literatur zu der riesigen Bücherschau, die wir jetzt zu beurteilen haben.

Und da können wir es schon gleich zu Anfang mit grosser Genugtuung verzeichnen, dass Herr Dr. Benjamin Rand von der Harvard-Universität seine nicht leichte und saure Aufgabe, wie uns scheint, glänzend gelöst hat. An der Sammlung des weitzerstreut liegenden Materials hat er zehn Jahre lang angestrengt gearbeitet, und der blosse Druck des Ganzen dauerte vom Januar 1900 bis zum September 1905. Seine Schultern haben allein die ganze, ungeheure Last getragen. Was dies heisst, kann nur jemand wissen, der in ähnlichen bibliographischen

Unternehmungen gearbeitet hat. Unser „Philosophisches Jahrbuch“ bringt seit seiner Entstehung alljährlich eine systematisch geordnete Bücherschau des jeweiligen Vorjahres (seit 1888), und seinem Beispiel sind dann viele andere Zeitschriften des In- und Auslandes gefolgt, um einem lebhaft gefühlten Bedürfnis der Forscher und Leser entgegenzukommen. Billig und gerecht war es daher, wenn der verdienstvolle Kompilator unter den zahlreichen bibliographischen Hilfsmitteln auch unser „Jahrbuch“ (nur ist Pohle statt Pöhle zu lesen) anführt, wie es auch angezeigt war, dass die umfangreichen und trefflichen Arbeiten Gutberlets und anderer katholischer Philosophen je an ihrer Stelle unparteiisch vermerkt sind. Ueberhaupt ist rühmend hervorzuheben, dass das ganze Werk von grossen, voraussetzungslosen Gesichtspunkten beherrscht und von Grundsätzen getragen wird, welche jeder vorurteilslose, nur auf die Sache statt auf die Nationalität oder Konfession sehende Beurteiler nur billigen kann. Der Herausgeber selbst bemerkt im Vorwort:

„Unser Bestreben war, dieses Werk so viel als möglich zu einer internationalen Bibliographie auszugestalten, und von laufenden Titeln und sachlichen Ueberschriften abgesehen ist der englischen Sprache kein Vorrang eingeräumt worden. Da die Büchertitel in der Sprache gegeben sind, in der sie ursprünglich erschienen, so wird die Bibliographie in jedem Lande gleich nutzbar sein. Auch in der Auswahl der Literatur ist kein Unterschied, der auf nationalem Vorurteil beruhte, gemacht worden“ (XVI).

Dank solchen gesunden, von wahrer Geistesfreiheit eingegebenen Grundsätzen ist denn wahrlich das „Volk der Denker“ mit seiner überaus reichen Literatur nicht zu kurz gekommen, wie selbstverständlich daneben auch die englische, französische, italienische, skandinavische Gedankenarbeit zu ihrem vollen Rechte kommt. Gerne glauben wir es dem unermüdlichen Sammler aufs Wort, dass etwaige „Auslassungen“ bedeutender fremdländischer Erzeugnisse auf keinen Fall böser Absicht entsprangen, sondern in erster Linie auf Rechnung ihrer Unzugänglichkeit zu setzen sind.

Dass solche Lücken wirklich vorhanden sind, wird der Spezialist sofort herausfinden. Wer vermöchte es übel zu nehmen? Ist es doch fast selbstverständlich, dass ein noch so arbeitsamer Mann allein einer so gewaltigen Aufgabe unmöglich gewachsen sein kann. Man könnte allenfalls auf eine leidige Vollständigkeit erst dann rechnen, wenn ein Konsortium von fünfzig bis achtzig Spezialisten aller Länder und Fächer sich zusammentäte und nach einem genauen Arbeitsplane die philosophische Literatur ihres engeren Gebietes zusammentrüge, die dann der Chefredakteur des Gesamtwerkes in die zugehörigen Rubriken einreihte und in definitive Formen gösse. Ein solches Universalwerk von wirklich internationaler Vollständigkeit bleibt auch jetzt noch ein kaum zu verwirklichender Wunsch der Zukunft, zumal auch die Spanier, Ungarn

Slaven usw. mitberücksichtigt werden müssten. Als gediegene Vorarbeit wäre dann aber gegenwärtiges Werk auf keinen Fall zu umgehen, da auf seiner Grundlage weitergebaut werden könnte. Schon jetzt sollte das ebenso fleissige wie gründliche Quellenwerk in keiner öffentlichen Bibliothek, in keiner philosophischen Arbeitskammer fehlen.

Breslau. **Dr. Jos. Pohle.**

Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie. Von Rudolf Eucken. Leipzig, Dürr. 1906. 8°. IV, 96 S. ℳ 3,60.

Was Eucken schreibt, ist immer anregend und lehrreich, und auch wo man gegen seine Aufstellungen Einsprache erheben muss, wird man geneigt sein, dieser nicht sowohl die Form der Ablehnung als die der Berichtigung oder Modifikation zu geben. Wer auf dem Boden der christlichen Philosophie steht, kann sich mehrfach Euckens Obersätze aneignen, wenn er sie auch durch andere Untersätze zu abweichenden Schlüssen fortführen muss, immerhin ein wohltuendes Gefühl, dass hier eine Verständigung nicht ausgeschlossen erscheint.

Das vorliegende Buch enthält: I. Forschungen zur älteren deutschen Philosophie, drei Abhandlungen: über Nikolaus von Cues als Bahnbrecher neuer Ideen, Paracelsus' Lehren von der Entwicklung, Kepler als Philosoph. — II. Zur kantischen Philosophie: Ueber Bilder und Gleichnisse bei Kant, und: Bayle und Kant, eine Studie. — III. Zur Erinnerung an Adolf Trendelenburg (Abdruck der von E. am 20. Oktober 1902 bei der Säkularfeier Tr.s in Eutin gehaltenen Festrede). — IV. Parteien und Parteinamen in der Philosophie. — V. Gedanken und Anregungen zur Geschichte der Philosophie: Prinzipielle Erwägungen, Nebenaufgaben der Forschung, zur Geschichte der Philosophie im alten Jena.

Die inhaltvollste Partie bilden die „prinzipiellen Erwägungen", welche auch die leitenden Gesichtspunkte der übrigen Abhandlungen enthalten (157 bis 169). Diese Erwägungen hat Eucken in anderen Werken, besonders in seinen „Lebensanschauungen der grossen Denker", zuerst 1890, 6. Aufl. 1905, und in der Schrift: „Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens" 1888 weiter ausgeführt, aber die kürzere Fassung der Hauptgedanken in dem vorliegenden Buche hat den besonderen Wert, dass sie die Stellungnahme dazu erleichtert.

Eucken geht von dem Gegensatze aus, in welchem heut die vervollkommnete historische Technik zu dem Mangel an „bestimmten Ueberzeugungen von unserem Verhältnisse zur Geschichte und von ihrem Werte für das eigene Leben" steht, ein Punkt,

„an dem wir uns heute in peinlicher Unsicherheit befinden, wie jede Vergleichung mit früheren Zeiten deutlich empfinden lässt“ (158).

Das wird durch einen Durchblick der Entwicklung der Philosophiegeschichte belegt:

„Dem Mittelalter rannen Vergangenheit und Gegenwart zu unmittelbar zusammen, und es schien hier die Wahrheit zu sehr als ein fertiges Werk an uns zu kommen, als dass der Wert der Geschichte hätte bezweifelt werden können.“

In der Renaissancezeit

„entwickelte sich das Neue einstweilen noch am Alten, und alle frischere Behandlung, ja Umwandlung seiner brachte noch keinen prinzipiellen Bruch mit der Geschichte, noch keine Entwertung ihres Befundes.“ „Das tat erst die Aufklärung, indem sie das Leben in die unmittelbare Gegenwart stellte und von der Vergangenheit nur gelten liess, was sein Recht der zeitlosen Betrachtung der Vernunft zu erweisen vermag.“ Es entstand „die Neigung, Vernunft und Geschichte einander entgegenzusetzen, die Vergangenheit als eine schwere Last zu behandeln, deren Abschüttelung zur vollen Frische des Lebens und Denkens erforderlich sei.“

Dem gegenüber brachte das 19. Jahrhundert die Wendung zu einer geschichtlichen Denkweise:

„Die Geschichte gewann hier wieder einen selbständigen Wert, aber nunmehr nicht in ihrer blossen Tatsächlichkeit, sondern im Elemente der Vernunft, als eine Verkörperung der Vernunft.“

Letztere Auffassung führte Hegel durch, dessen Gedanke eines durchgehenden Fortschritts

„den Sturz des Idealismus überdauerte, aber heute die Bedenken nicht hintanhalten kann, dass die geschichtlichen Verhältnisse eine starke Irrationalität‘ zeigen und dass

„eine umfassende Synthese schwer oder gar nicht erreichbar ist. So werden wir immer unsicherer und wehrloser gegen die Flut der Eindrücke ... Notwendig müssen wir irgendwelches prinzipielles Verhältnis zur Geschichte wiederfinden, wenn wir nicht unsicher zwischen seelenloser Gelehrsamkeit und subjektiven Stimmungen hin und her schwanken sollen. So steigt denn das geschichtsphilosophische Problem mit neuer Kraft wieder auf, erringt sich mehr und mehr Anerkennung und beschäftigt hervorragende Kräfte“ (158—161).

Dass die Darstellung Euckens auf Tatsachen fusst, wird man einräumen, auch wenn man denselben eine andere Fassung zu geben geneigt ist. Ich habe in meiner „Geschichte des Idealismus“ den hier erwähnten Mangel der Geschichtsansicht des Mittelalters dahin formuliert Es hatte eine historische Gesinnung, aber keine historische Bildung. Bei der Beurteilung der Renaissance habe ich zwei Richtungen unterschieden: eine, welche den Defekt des Mittelalters mit Bewahrung von dessen Gesinnung zu ergänzen unternahm, und eine andere, neologische, welche der „Aufklärung“ zustrebte. Die Ansichten beider Perioden zeigen Unvollkommenheiten, aber die die Aufklärung beherrschende Ansicht ist

nicht bloss unvollkommen, sondern irrig; die von Eucken erwähnte Entgegensetzung von Vernunft und Geschichte und die Meinung, alle Ueberlieferung sei eine schwere Last, ist schlechthin falsch; hier liegt eine „Geschichtsverfinsterung" vor, gegen die energischer Einspruch zu erheben ist. Was Eucken an Hegel mit Recht bedenklich findet: die zu weit gehende Rationalisierung des Tatsächlichen, ist nur ein Rest der Aufklärungsdoktrin, wie diese ja auch in der Ueberschätzung des „Fortschrittes", der sich philisterhaft freut, „wie wir es so herrlich weit gebracht", nachwirkt. Setzt aber mit der Aufklärung der Irrtum ein, so müssen wir auf die älteren gesunden Anschauungen zurückgreifen und deren Unvollkommenheiten beheben, was uns die Irrwege des „philosophischen Jahrhunderts" vermeiden lassen wird, von denen eben die heutige Unsicherheit und Wehrlosigkeit herrührt. So können wir der Diagnose Euckens beitreten, aber wir vermissen bei ihm den Fusspunkt zu einer Therapie des Leidens der Gegenwart.

Dieses Urteil wird durch seine weiteren Ausführungen bestärkt. Es heisst 161 und 162:

„Vor allem sei darüber kein Zweifel, dass es, wie überhaupt keine Geschichte geistiger Art, so auch keine echte Geschichte der Philosophie gibt, wenn unser Leben und Schaffen lediglich der Zeit angehört, und es keinerlei Gegenwirkung gegen ihren Wechsel und Wandel gibt ... Denn Bilder über Bilder zögen wie Schatten rastlos vorbei, ein Werden und Vergehen, ein Aufsteigen und Sinken, keinerlei bleibendes Ergebnis in aller Bewegung und Aufregung. Dem ist nur zu entgehen, wenn sich aus der bloss zeitlichen Gegenwart irgend heraustreten, sich irgend ein zeitüberlegener Standort gewinnen lässt ... Es muss innerhalb des menschlichen Daseins und durch es hindurch eine neue Art des Lebens durchbrechen, die nicht mit dem Strom der Zeit dahinfliesst, sondern ihm gegenüber ein selbständiges Reich aufbaut ... Aller Entwickelung geistiger Inhalte ist wesentlich die Behauptung zeitloser Gültigkeit; seine Wahrheit empfängt ein wissenschaftlicher Satz nicht aus der Zeit, sondern er gilt durchaus unabhängig von ihr; ebenso nennen wir gut nicht, was uns in den Verhältnissen des natürlichen und sozialen Lebens fördert, sondern was diesem ganzen Leben gegenüber eine neue Ordnung einführt und bei sich selbst einen Wert hat ... Die Geschichte hätte dann die Aufgabe, durch ihre eigene Bewegung über die blosse Zeit hinaus ins Uebergeschichtliche zu führen."

In dieser treffenden, eines echten Denkers würdigen Darlegung eignet sich Eucken den Reinertrag jener Richtung der historischen Schule an, welche nicht in den Relativismus, noch in die masslose Rationalisierung der Geschichte abgleitet, sondern Zeit und Ewigkeit, Tatsachen und Ideen zugleich zu umspannen vermag, eine Forderung, wie sie besonders der auch von Eucken hochgeschätzte, auch in dem vorliegenden Buche gewürdigte A. Trendelenburg aufgestellt hat.

Damit wäre aber auch ein weiterer Masstab zur Beurteilung der früheren Perioden gegeben, bei der vor allem das christliche Mittelalter eine höhere Bewertung erfahren müsste. Es hat zur vollen Geltung gebracht, was schon das Altertum, vorab Plato, über den „zeitüberlegenen Standpunkt“ und das Wahre- und Gute-an-sich gelehrt hatte, den Gedanken eines „selbständigen Reiches“ über der Zeitlichkeit und den damit sich berührenden von „geistigen Inhalten“, deren Bewahrung und Hochhaltung unsere Pflicht ist: die *fides quae creditur*, das Gebot, das den Menschen hält, wenn er es hält, hat die christliche Spekulation überhaupt erst ausgebildet. So weit ihr Geist die Renaissancezeit noch leitete, besass auch diese dieselben Leitsterne und hat sich mit ihnen geschichtlichen Sinn bewahrt. Dagegen fällt auf die Irrwege der Aufklärung von hier aus ein grelles Licht: sie hebt sensualistisch an und gibt damit die geistigen Inhalte preis, und sie nimmt eine rationalistische Wendung, bei der man zwar ein An-sich-Gutes beibehalten wollte, aber dasselbe nicht mehr in einem selbständigen Reiche, sondern im Subjekte suchte. Die Periode der Geschichtsverfinsterung ist auch die der Abwendung vom Objektiv-geistigen, vom Lebensvoll-idealen.

Der Gedanke des An-sich-wahren und -guten, er legt aber die Pflicht auf, das Falsche und Schlechte als solches hinzustellen; Sokrates, Plato, Aristoteles bekämpften die Sophisten, wie die grossen Scholastiker die Nominalisten: so müsste auch Eucken seinen Standort durch nachdrückliche Abweisung der Aufklärer sichern und befestigen. Hier aber vermissen wir die Untersätze zu den richtigen Obersätzen. Wenn es ein Wahres und Gutes gibt, so sind Lehren, welche dessen Erkenntnis verdunkelten und schliesslich ganz ertöteten, falsch und verderblich, Irrlehren, die wir schlechthin abzuweisen und nicht einmal als Durchgangsstadien anzuerkennen haben.

Auf diese Einsicht müsste Eucken aber noch durch eine dritte Ueberlegung geführt werden, die er anstellt. Er findet den höchsten Standort zur Beurteilung des Schaffens der Denker darin, dass man sie nicht „als kühle Beobachter der Wirklichkeit, sondern mitten in den Bewegungen des Lebens“ auffasst. Bei der ernsten Denkarbeit

„wirkt nicht nur der Augenblick, sondern der Gesamtstand des geistigen Lebens, wie er auch die Arbeit der Vergangenheit in sich trägt; hier steht auch der Denker in inneren Zusammenhängen; gewisse Lebenstendenzen, ja Lebenskomplexe werden ihm von dort dargeboten; indem er sie ergreift, weiterbildet und auf das Ganze der Welt richtet, mag er das, was in der Zeit an Möglichkeit echter Wahrheit liegt, zur Wirklichkeit bringen, mag er mit solcher Leistung die Zeit ihrer eigenen Höhe zuführen und die unsichtbare Menschheit gegen die sichtbare vertreten“ (166).

Denker dieser Art schliessen sich aber erst an einander im Laufe der Geschichte des ganzen Geisteslebens:

„Ein fortlaufender Zusammenhang erwächst jedenfalls nicht von der blossen Philosophie aus; grosse Wendungen in ihr werden nur durch ein Zurückgreifen auf das Gesamtleben verständlich" (167).

Wir dürfen zufügen: erst diese Art Denkarbeit gibt dem Namen der Philosophie seinen Vollklang wieder: Streben nach Weisheit; denn solche Geistesmänner sind mehr als Denker, sie sind Weise. Der Weise fusst auf der Breite des Lebens und führt diesem den Ertrag seines Denkens zu; er trägt aber auch, Dank der Pietät, die von der Weisheit untrennbar ist, „die Arbeit der Vergangenheit" in sich; er arbeitet an der Einpflanzung der zeitlosen Wahrheit in die Wirklichkeit, oder, was dasselbe ist: an der Erhöhung der letzteren zu jener. Solche Betätigung der Weisheit hat es gegeben; die Neuplatoniker sprechen von der „goldenen Kette der Weisen", die von der Vorzeit bis in ihre Tage reiche, deren Absätze Pythagoras, Plato, Aristoteles bezeichneten; die christliche Spekulation der Väter und Scholastiker zeigt diese Kontinuität in erhöhtem Masse, mit ungeahnter Erweiterung der Basis. Erst mit dem Dissense der Denker seit dem 16. Jahrhundert, besonders mit dem Auseinandertreten von Empirismus und Rationalismus, reisst die Kette ab und lockert sich zugleich der Zusammenhang der Denkarbeit mit dem Leben; Lebenserhöhung und Breite des Wirkens gehen nicht mehr Hand in Hand; die Aufklärung kennt gar keine Höhen mehr, sondern verfällt völliger Verflachung. Kann man Locke, Hume, Spinoza, Rousseau wirklich Weise, ja auch nur Kenner, Sachverständige der Philosophie nennen? Wirkungen haben sie freilich ausgeübt, Lebenstendenzen sind sie nachgehangen, mit Lebenskomplexen stehen sie in Verbindung — leider mit recht bedenklichen — aber wer könnte behaupten, dass sie „die Vergangenheit in sich getragen", von der zeitlosen Wahrheit auch nur eine Vorstellung gehabt hätten?

Wird also die Wechselbeziehung von Philosophie und Leben zum Prüfstein gemacht, so muss die Verurteilung der neologischen Renaissance und der Aufklärung eine noch weit schärfere werden, als von den vorher besprochenen Gesichtspunkten aus. Aber Eucken macht nicht Ernst mit seinem Ideal der Vereinigung von Denkarbeit und Leben; er erkennt Perioden, wo eine solche vorlag, nicht an, weil ihm ein willkürliches Ideal vorschwebt. Das zeigt die folgende seltsame Bemerkung:

„Die Gedanken des Aristoteles hat die Scholastik systematischer durchgebildet, als jener Denker selbst; wie kommt es, dass die Scholastik uns, bei aller Anerkennung ihres Fleisses und ihres Scharfsinnes, abzustossen pflegt, während wir Aristoteles zu verehren unbeirrt fortfahren? Doch wohl, weil aus seiner Arbeit gewaltige Lebensmächte wirken und ihr eine innere Wahrheit verleihen, während die Arbeit der Scholastik auf bloss schulmässiges Räsonnement gestellt ist und dadurch unvermeidlich ins Künstliche gerät" (169).

Gewiss wirkten in Aristoteles als Glied jener goldenen Kette Lebensmächte, und noch einmal, als man im 16. Jahrhundert in ihm einen Halt gegen die Beirrungen seitens des neologischen Philosophierens suchte, aber der „Weltenlehrer" ist er in der dazwischenliegenden Zeit geworden, als das Geistesleben der Christenheit seine Seinslehre rezipierte, und die Scholastik das grosse Problem von Wissen und Glauben, das grösste Wahrheitsproblem, dem die unweisen Denker aus dem Wege gingen, mittels aristotelischer Bestimmungen in Angriff genommen hatte. Eucken rügt S. 167 an Trendelenburg mit Recht, dass dieser einen Anschluss an Aristoteles ohne geschichtliche Vermittelung gesucht; was ihn die letztere vernachlässigen liess, war die damals noch wenig geklärte Auffassung der Scholastik, welche Eucken nicht noch einmal vorbringen sollte.

Es ist ein schönes, vielversprechendes Portal, welches Eucken uns baut, aber er führt uns nicht in dasselbe ein. Im Zusammenhange der vorliegenden Erörterungen gibt er als Grund der Ablehnung des Anschlusses an die antik-christliche Philosophie den an, dass

„die frühere Fassung der Wahrheit als einer Uebereinstimmung unseres Denkens mit einem draussen befindlichen Gegenstande *(adaequatio intellectus et rei)* hinfällig geworden, vor allem wegen der kräftigeren Ausbildung des Subjekts und seiner schärferen Abhebung von der Welt" (164). „Aber"

heisst es weiter,

„mit einem bloss punktuellen Subjekt ist auch nichts zu machen; der Mensch würde dem Problem der Wahrheit ohnmächtig gegenüberstehen, wenn sich nicht bei ihm selbst Lebenszusammenhänge bildeten ... Das Leben muss ein Zentrum gewinnen, von dem aus sich ein Kampf mit der Umgebung aufnehmen lässt. Nun aber ist ein zentraler Lebenskomplex, der solchem Kampf gewachsen wäre, nicht von Haus aus vorhanden, sondern will erst errungen und belebt sein. Dieses Streben wäre in Gefahr, sich in lauter einzelne Phasen aufzulösen ..., wäre das menschliche Geistesleben nicht in einem absoluten Geistesleben gegründet" (163).

Zu dieser Auffassung hat sichtlich die Philosophie Fichtes in ihrer späteren Gestalt Anregungen gegeben, aber diese wie die Euckensche gemahnt an die Lehre der Neuplatoniker vom kosmischen νοῦς, in welchem die menschlichen νόες den Halt und Wert ihrer Erkenntnisse finden, eine Anschauung, die Averroes weiterbildete. Bei diesen älteren Denkern bildete aber den Rückhalt dieses „absoluten Geisteslebens" das ἕν, die einheitliche, undifferenzierte Gottheit, und der „zentrale Lebenskomplex", in den die Einzelgeister einzutreten hätten, um zur Wahrheit und Vollkommenheit zu gelangen, war der einer Gottesweisheit, Theosophie, also ein Verband von Wissend-glaubenden, eine Religionsgemeinschaft. Darin lag sicher das Richtige, dass nur die Religion, das Zentrum des Menschen, die Geister im Innersten zu fassen, zu vereinigen, zu binden vermag. Bei Eucken erscheint dieser Lebenskomplex sozusagen säkulari-

siert: Der Gedanke und das sittliche Streben sollen ihn tragen und zentrieren, unbeschadet der „kräftigeren Ausbildung des Subjekts". Zugegeben, dass diese Wendung einen Fortschritt bedeute, erscheint doch gerade das Subjekt bei diesem neuen Wahrheitsbegriffe bedroht, ein Punkt, den der hl. Thomas in seiner Polemik gegen Averroes geltend macht. Die Erkenntnis der Einzelsubjekte kann ja dann nur als Reflex eines intellektuellen kosmischen Prozesses angesehen werden, der ein unzugängliches „Draussen" bildet. Aber das Draussen als Objekt, welches mit Preisgebung des antik-christlichen Wahrheitsbegriffes aufgegeben werden soll, hält nicht Stand, wenn es nicht als das *νοητόν* gefasst wird, welches mit dem *νοῦς* aus dem Einen, der Gottheit, hervorgeht.

Dass die Euckensche Vorstellungsweise einen mystischen Zug hat, wird ihr kein Einsichtiger zum Vorwurfe machen, aber dieser Zug ist nicht ausgetragen, das Mystische wird, wie so oft bei den Modernen, seinem Mutterboden, der Religion, entrückt, und es kommt darum die Fülle von Denkmotiven nicht zur Geltung, welche die ganze, echte Mystik, vor allem die christliche, darbietet. So treffen wir auch bei diesen Gedankengängen auf denselben Wegweiser, wie bei dem vorher durchmessenen: der Weg zu den grossen Zielen, die der tiefdringende Denker aufstellt, führt durch das christliche Denken, und seine Beschreitung bedingt ein energisches Abwenden von den Irrwegen, welche die Philosophie gespalten und die „peinliche Unsicherheit" des modernen Philosophierens verschuldet haben.

Salzburg. **Dr. O. Willmann.**

Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. Von W. Wundt. Drei Bände. I. Band. Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie. 3. umgearb. Auflage. Stuttgart, Enke. 1906.

Eine grossartig angelegte Logik. Schon dieser erste Band zählt 650 Seiten in Grossoktav, und ihm sollen noch zwei andere folgen. Freilich wird darin mehr behandelt, als was man sonst von einer Logik im engeren Sinne erwartet: man kann das Werk zugleich eine Metaphysik nennen. Dieselben Fragen, welche der Vf. im System der Philosophie erörtert, werden auch hier ausführlich behandelt, so z. B. die grundlegenden Begriffe der Substanz und Kausalität, welche der Vf. nach seiner vorherrschenden Tendenz, wie auch alle logischen Funktionen, vor allem genetisch zu begreifen sucht.

Wir können ihm nur zustimmen, wenn er so die in der Logik gewöhnlich als allein gültige Form des Urteils, nämlich das Subsumtionsurteil, nicht für ursprünglich und nicht als allein zu Recht bestehend

gelten lassen will. Es liegt viel näher, als erste Form das erzählende Urteil: Der Mann läuft, sodann das beschreibende: Der Mann ist gut, und erst an letzter Stelle das erklärende: Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, anzunehmen. Beide erstere Formen können nur gekünstelt auf ein Subsumtionsurteil zurückgeführt werden, wie: Der Mann ist ein Laufender; selbst der Sinn ist nicht genau derselbe.

Das Wesen des Urteils selbst hat Wundt, gerade durch seine genetische Denkweise verleitet, nicht richtig bestimmt. Gegen die allgemeine Auffassung des Urteils als einer synthetischen Funktion, setzt er das Wesen des Urteils in eine Analyse: Eine komplizierte Vorstellung wird durch das Urteil in ihre Elemente zerlegt.

Das ist ganz richtig, wenn man die Entstehung des Urteils in Betracht zieht. Wir nehmen den Baum durch einen Komplex von ungeschiedenen Merkmalen wahr: Um aber ihn genauer zu bestimmen, greifen wir das eine oder andere Merkmal, das gerade in Frage kommt, heraus, um es ihm sodann wieder durch ein Urteil beizulegen. Das Urteil selbst ist also ganz und gar Synthese.

Die mathematische Symbolik für die Urteile sowie für die Schlüsse, den sog. logischen Algorithmus, behandelt der Vf. sehr ausführlich; gesteht aber ein, dass er nur geringen wahren praktischen Wert besitzt. In der Tat, selbst nach der meisterhaften Darstellung derselben durch Wundt muss man ihn als geistreiche Spielerei bezeichnen, deren Luxus man sich wohl in einem so umfangreichen Werk, nicht aber in einem Kompendium der Logik gestatten kann; man gewinnt nicht das Geringste für die sichere Beurteilung richtiger Begriffsveränderungen, wenn die Determination als Multiplikation, die Negation als Subtraktion und Division, die logische Summation als Addition bezeichnet, und so „drei logische Spezies“ aufgestellt werden. Man hat dabei oft nur die unnötige Mühe, das spröde logische Material in algebraische Formeln zu zwängen.

Mit Glück tritt Wundt wiederholt den Behauptungen Kants entgegen, so wo er den Kantschen Beweisen für die Apriorität der Zeit ganz gleichberechtigte Antithesen gegenüberstellt; ferner wo er die Apriorität des Substanzbegriffes widerlegt, die Kant aus der Zeit und aus der Veränderung zu beweisen sucht. Mit Recht weist er auf den Widerspruch hin, in den sich Kant hier verwickelt: Wenn die Substanz von der Zeitlichkeit und Veränderlichkeit der Geschehnisse gefordert wird, so muss das auch für die inneren Erlebnisse gelten; und doch bestreitet Kant die Substantialität des Ich.

Aber leider verwickelt sich Wundt genau in denselben Widerspruch wie Kant, indem er für die Aussenwelt den Substanzbegriff annimmt, für das Seelenleben zurückweist. Freilich ist der Widerspruch hier nicht so flagrant; denn Wundt sucht zu zeigen, dass die „Motive“ zur

Bildung dieses Begriffes in der äusseren Erfahrung für die innere nicht vorhanden sind. Aber diese Motive werden von ihm verkehrt angegeben; in Wahrheit besteht dieselbe absolut logische Forderung der Substanz für die Innen- wie die Aussenwelt: Wie eine Bewegung unmöglich ist ohne Bewegtes, so Denken ohne denkendes Subjekt. Denn der eigentliche Begriff der Substanz im Gegensatz zum Akzidens liegt in dem Insichbestehen. Alles was ist, existiert entweder in sich oder in einem andern. Es ist absolut unmöglich, dass alles in anderem existiere. Also muss es etwas geben, was in sich Bestand hat, nicht wie Bewegen, Denken Akzidens ist. Darum ist die Substanz auch in der materiellen Welt nicht bloss Hypothese, wie Wundt behauptet, sondern absolut notwendiges Postulat des Denkens. Allerdings haben die Auffassungen über die besondere Beschaffenheit der körperlichen Substanz gewechselt, sie sind und bleiben Hypothesen. Aber das Wesen der Substanz bleibt dabei unberührt.

Diese eigentliche Bedeutung der Substanz als *ens in se* übergeht Wundt ganz und gar und setzt an deren Stelle drei andere: Einfaches Sein, wirksames Sein, beharrendes Sein. Damit wird seine ganze weitläufige, mit seiner schwer verständlichen Erkenntnistheorie zusammenhängende Polemik gegen die Seelensubstanz gegenstandslos. Es ist also glücklicherweise nicht nötig, auf diese schwierige Erkenntnistheorie näher einzugehen. Doch greifen wir einiges, was mit besonderem Nachdrucke vorgebracht wird, heraus:

Er zeigt, dass für das Innenleben nicht jene „Motive“ zur Substanzbildung vorhanden sind, wie bei der äusseren Erfahrung. Bei dieser sind uns unmittelbar nur Erscheinungen gegeben, hinter ihnen nehmen wir ein Substrat an. Dagegen „fordert die Idee des Ich an sich ebensowenig wie irgend ein anderer subjektiver Inhalt des Bewusstseins die Voraussetzung eines von diesem Inhalt verschiedenen Substrats. Namentlich folgt aus der Beteiligung des denkenden Selbstbewusstseins an der Bildung des Substanzbegriffes nicht im mindesten, dass nun auch umgekehrt das Bewusstsein auf eine Substanz zurückgeführt werden müsse, sondern man dreht sich bei dieser Voraussetzung offenbar in einem fehlerhaften Zirkel“ (528).

Darauf ist zu erwidern: Die Idee des Ich, inhaltlich betrachtet, fordert vielleicht keine Substanz; aber die Idee des Ich ist nicht bloss Inhalt, sondern auch Akt; dieser Akt verlangt aber ein tätiges Subjekt, das den Begriff vom Ich bildet, sich seiner bewusst ist. Aus der Beteiligung des Selbstbewusstseins an der Bildung des Substanzbegriffes folgt allerdings nicht, dass es eine Substanz voraussetze, aber subjektiv ist die Ichvorstellung eine Tätigkeit, und eine solche verlangt ein entsprechend Tätiges.

Die weiteren auf erkenntnistheoretischen Spekulationen gegründeten Einwürfe gegen die geistige Substanz können demnach übergangen werden: einen etwas mehr fassbaren, der wissenschaftlichen Methode entnommenen wollen wir nur noch berühren. Der Substanzbegriff ist müssig, da er zur Erklärung der psychischen Erscheinungen nicht verwandt werden kann, tatsächlich auch nicht verwandt wird.

Darauf ist die Antwort sehr leicht. Der Substanzbegriff wird zu allererst gefordert, um die Seelentätigkeiten überhaupt nur in ihrer Existenz zu begreifen; ob er für einzelne Erscheinungen Dienste tut, ist sehr gleichgültig; auch wenn er keine einzige spezielle Erklärung böte, bleibt er als logische Forderung zu Recht bestehen. Wundt fordert doch auch einen letzten absoluten Weltgrund. Derselbe darf von der Wissenschaft nicht für die natürliche Erklärung der Erscheinungen herbeigezogen werden, und Wundt zieht ihn nie heran. Ist er darum müssiger Begriff?

Diese Ausstellungen an einzelnen Punkten sollen uns nicht hindern, die Originalität, das umfassende Wissen und die geistige Gewandtheit des grossen Philosophen der Gegenwart mit seinen Anhängern und Bewunderern anzuerkennen.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen. Von Dr. G. Heymans. Zweite verbesserte Auflage. Leipzig, Barth. gr. 8. 421 S. ℳ 11.

Das Buch zerfällt in einen allgemeinen und einen speziellen Teil. Der erstere behandelt die formale Logik, der letztere die mathematischen Wissenschaften und Naturwissenschaften. Folgendes ist der wesentliche Inhalt der Heymansschen Erkenntnistheorie.

1. Die logischen Gesetze werden gefunden auf dem Wege des synthetischen Experimentes. Es ist eine Erfahrungstatsache, dass zwei Urteile, welche ein gemeinsames Glied, d. h. entweder denselben Subjekts- oder Prädikatsbegriff, haben, bei ihrem Zusammentreffen in demselben Bewusstsein unter Umständen ein drittes Urteil erzeugen, welches die Gewissheit derselben teilt (51).

Wenn man nun die Quantität und Qualität der Urteile, sowie die Stellung des Mittelbegriffes berücksichtigt, so lassen sich achtundvierzig verschiedene Kombinationen zweier Urteile denken, von denen eine jede experimentell zu untersuchen ist, indem man sich die betreffenden Urteile möglichst klar vergegenwärtigt und dann den Mechanismus des Denkens wirken lässt und die Erzeugung oder Nichterzeugung eines neuen Urteils abwartet (53). Das Resultat dieses Experimentes wird tabellarisch dargestellt.

Prüft man nun näher, wie man in den verschiedenen Fällen von den Prämissen zum Schlusssatze gelangt, so ergeben sich drei Arten des Ueberganges,

die sich selbst wieder zurückführen lassen auf zwei allgemeingültige psychologische Gesetze, das Gesetz des Widerspruchs und das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten. So kommen wir zu der Erkenntnis, dass alle Formen des logischen Denkens aus einer allgemeinsten und höchsten Tatsache des Denkens, aus der Tatsache nämlich, dass Bejahung und Verneinung sich ausschliessen und kein Drittes neben sich haben, ohne Rest erklärt werden können. Diese Tatsache ist in demselben Sinne grundlegendes Gesetz des Denkens, wie etwa das Gesetz der Trägheit und des Kräfteparallelogrammes grundlegend für die Mechanik sind (64).

Wir sind davon überzeugt, dass die Gesetze des Denkens zugleich auch Gesetze der Wirklichkeit sind. Wenn wir wissen, dass die beiden Prämissen mit der Wirklichkeit übereinstimmen, so sind wir gewiss, dass auch der Schlusssatz mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Ist diese Ueberzeugung begründet? Drei Theorien versuchen diese Frage zu beantworten. Die empiristische Stuart Mills erklärt die Geltung der logischen Gesetze für die gegebene Welt mit der Annahme, dass die logischen Gesetze aus den Erscheinungen der gegebenen Welt abstrahiert sind. So oft wir gefunden haben, dass die Urteile *a* und *b* von der Wirklichkeit gelten, haben wir auch gefunden, dass das Urteil *c* gilt. Aus zahllosen derartigen Erfahrungen ist das allgemeine Denkgesetz entstanden, aus *a* und *b* folgt *c*. Dieser Erklärungsversuch wird als unbefriedigend zurückgewiesen (73).

Ebenso unbefriedigend ist die geometrische Theorie von Lange und Kroman, welche die apodiktische Gewissheit der logischen Gesetze und ihre Anwendbarkeit auf die gegebene Welt auf die apodiktische Gewissheit unserer Raumerkenntnis zurückführen wollen (84). Die Lösung ist vielmehr darin zu suchen, dass bei jedem Syllogismus die Erscheinungen, von denen der Schlusssatz handelt, und die Erscheinungen, von denen in den Prämissen die Rede ist, nicht verschiedene, sondern die nämlichen Erscheinungen sind. Der Schlussprozess führt niemals von einer Erscheinungsgruppe zu einer andern, sondern von einer Betrachtungsweise einer Erscheinungsgruppe zu einer anderen Betrachtungsweise derselben Erscheinungsgruppe (92). Da uns nun die Fähigkeit, ein beliebiges Tatsachenmaterial verschiedenartig aufzufassen, in der Erfahrung unseres eigenen Denkens gegeben ist, so ist die Ueberzeugung von der Anwendbarkeit der logischen Gesetze auf die gegebene Welt vollständig erklärt und gerechtfertigt.

Den Uebergang von dem allgemeinen zum speziellen Teile bildet die Lehre von den Elementen des Denkens. Es ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie, durch Analyse der gegebenen wissenschaftlichen Ueberzeugungen die denselben zugrunde liegenden elementaren Ueberzeugungen aufzusuchen (97). Es sind dies jene Urteile, von denen alle übrigen abgeleitet werden, die aber selbst nicht weiter ableitbar sind. Sind nun diese Urteile *a posteriori* und synthetisch, oder sind sie *a priori* und analytisch, so bieten sie weiter keine Schwierigkeit. Sind sie aber *a priori* und synthetisch, so kann die Erkenntnistheorie die Gewissheit derselben unmöglich als gegebene Tatsache ruhig hinnehmen, sondern sie muss eine Erklärung für sie fordern, da es nicht einzusehen ist, was uns nötigen könnte, Urteile für wahr zu halten, für die weder in der Erfahrung noch im logischen Denken zureichende Gründe gegeben sind. Wenn wir nun

im bewussten logischen Denken und in der bewussten Erfahrung genügende Gründe für solche Urteile nicht finden, so müssen wir entweder die Ueberzeugung, dass wir vernünftige, nach Gründen urteilende Wesen sind, aufgeben, oder auf dem Wege der Hypothese im unbewussten Denken oder in der unbewussten Erfahrung zureichende Gründe nachweisen (106).

2. Nach den eben dargelegten Grundsätzen untersucht der Verfasser im zweiten Teile die Elemente der einzelnen Wissenschaften. Zunächst prüft er die Tatsachen des mathematischen Denkens. Bezüglich des arithmetischen Denkens kommt er unter der Voraussetzung, dass alle Sätze der Arithmetik sich auf willkürlich gewählte, aber fest geordnete Laute beziehen, zu dem Resultate, dass alle arithmetischen Urteile auf rein logischem Wege aus den aufgestellten Definitionen abgeleitet werden können, also analytisch sind und infolgedessen einer weiteren Erklärung nicht bedürfen (115). Grössere Schwierigkeiten bieten die Tatsachen des geometrischen Denkens. Erst durch die Arbeiten von Legendre, Lobatschewsky, Riemann und Helmholtz ist die Möglichkeit gegeben, festzustellen, welches die elementaren geometrischen Urteile sind, aus denen sich die ganze Masse des geometrischen Wissens auf rein logischem Wege ableiten lässt (170). Diese elementaren Urteile sind ohne Zweifel synthetisch. Sie sind aber auch *a priori*, denn sie werden als absolut exakt und allgemeingültig betrachtet. Wir stehen also hier vor einem erkenntnistheoretischen Probleme.

Ungenügend ist die empiristische Theorie, die in der Geometrie eine empirische Naturwissenschaft sieht (172). Beachtung verdient dagegen die Theorie Kants, wonach die räumliche Natur der Erscheinungen rein subjektiven Ursprungs ist. Diese Theorie scheint einzig und allein imstande zu sein, die seit Jahrtausenden feststehende, von keinem Menschen bezweifelte Evidenz des mathematischen Wissens als eine sachlich begründete nachzuweisen (187). Es handelt sich nun darum, für die Hypothese Kants eine bestimmtere Form zu finden und dadurch die Möglichkeit zu schaffen, dieselbe an den gegebenen Tatsachen des Denkens zu verifizieren. Zu diesem Zwecke ist vor allem zu untersuchen, welchem Sinne wir vor allem die Daten verdanken, die unserer Raumerkenntnis zugrunde liegen. Gestützt auf die Beobachtung an operierten Blindgeborenen und auf andere Tatsachen, schliesst sich der Vf. der Hypothese Riehls an, wonach es vor allem die Daten des Bewegungssinnes sind, die unserem räumlichen Wissen zugrunde liegen (204). Nimmt man diese vom Vf. ausführlich begründete und genau präzisierte Hypothese an, so werden alle synthetischen Urteile der Geometrie beweisbare, analytische Sätze. Auch die allgemeine Natur des geometrischen Wissens, seine Notwendigkeit und Exaktheit lässt sich daraus erklären (209).

Nach der Prüfung der mathematischen Wissenschaften, zu denen der Vf. auch die Kinematik rechnet, wendet er sich zur Untersuchung des naturwissenschaftlichen Denkens. Das den empirischen Wissenschaften eigentümliche Beweisverfahren ist die Induktion (245). Da nun das durch unvollständige Induktion gewonnene Urteil über den Inhalt der Prämissen hinausgeht, so stehen wir auch hier vor einem Problem. Nach einer eingehenden Analyse der Tatsachen des induktiven Denkens im Anschlusse an die Millschen Induktionsgesetze, gelangt der Vf. zu dem Schlusse: Das induktive Verfahren

ist nur dann logisch berechtigt, wenn man die Voraussetzung macht: jeder Veränderung gehen Umstände vorher, aus welchen sie notwendig folgt (290). Da man nun von der Richtigkeit dieses Urteils allgemein überzeugt ist, so kann man mit Recht annehmen, dass es tatsächlich dem induktiven Denken zugrunde liegt.

Die genannte Voraussetzung ist aber selbst wieder ein synthetisches Urteil *a priori*. Es bedarf darum unsere Ueberzeugung von der Wahrheit derselben selbst der Erklärung. Unbefriedigend ist die bekannte assoziationistische Theorie Humes, sowie die anthropomorphistische Auffassung, wonach die kausale Ueberzeugung der Erfahrung der Willenserscheinungen entnommen und von diesen analogisch auf die übrigen Erscheinungen übertragen ist (315). Eine Erklärung bietet nach der Meinung des Vf. das sogenannte „Hamiltonsche Prinzip", welches annimmt, dass ein wirkliches Entstehen und Vergehen unmöglich ist. Dieses Prinzip ist eine *causa vera*. Ferner erklärt es nicht nur das oben aufgestellte formale Kausalprinzip, sondern auch die materialen Kausalprinzipien, das Prinzip der zeitlichen und räumlichen Berührung zwischen Ursache und Wirkung, das der Aequivalenz von Ursache und Wirkung, sowie das der logischen Beziehung zwischen Ursache und Wirkung (333). Aber damit ist das Problem noch nicht vollständig gelöst. Dass alles Bestehende unveränderlich ist, ist weder ein Erfahrungssatz, noch ein analytisches Urteil. Wie ist die Tatsache der Gewissheit dieses Prinzips zu erklären? Bis jetzt ist eine Erklärung noch nicht gegeben worden. Aber wir können es für wahrscheinlich halten, dass ebenso wie die Axiome der Mathematik auch das dem kausalen Denken zugrunde liegende Axiom im unbewussten Denken aus Erfahrungstatsachen auf logischem Wege zustande gekommen ist (359).

Bieten auch die Grundsätze der Mechanik erkenntnistheoretische Schwierigkeiten? Die Prinzipien der Mechanik enthalten zugleich ein empirisches und ein apriorisches Element. Das letztere lässt sich aber leicht zurückführen auf das Hamilton-Prinzip, wonach alles Entstehen und Vergehen als blosser Schein, die demselben zugrunde liegende Wirklichkeit aber als unveränderlich aufzufassen ist (365).

Zuletzt behandelt der Vf. das Problem der Aussenwelt und der mechanischen Naturbetrachtung Wie entsteht unsere Ueberzeugung von dem Dasein der Aussenwelt? Ueberall da, wo der im Bewusstsein gegebene gesetzliche Zusammenhang Lücken aufweist, werden zur Ausfüllung derselben ausserbewusste Wirklichkeiten angenommen. Diese werden entweder dem Ich oder der Aussenwelt zugerechnet, je nachdem sie sich in ihrem Auftreten vom gegebenen Bewusstseinsinhalt abhängig oder unabhängig beweisen. Auch diese Ueberzeugung findet ihre Erklärung im Hamiltonschen Prinzip. Dasselbe gilt von der Ueberzeugung, dass die Aussenwelt mit ausschliesslich geometrischen Eigenschaften behaftet sei und ausschliesslich mechanischen Gesetzen gehorche, denn wenn jene zahlreichen aufeinander nicht zurückführbaren Qualitäten, welche in der Wahrnehmungswelt ihr Spiel treiben, auch in der Aussenwelt tatsächlich existieren, entstehen und vergehen sollten, so wäre damit eben verneint, was das Hamiltonsche Prinzip behauptet, nämlich dass alle Veränderungen sich auf unveränderliche Wirklichkeitselemente zurückführen lassen (420). Ob nun die mechanische Naturerklärung sich ohne Widerspruch durch-

führen lässt, darüber wird einerseits die Naturwissenschaft der Zukunft, andererseits aber auch die Metaphysik das entscheidende Wort zu sprechen haben.

Dies der Inhalt des Heymansschen Buches. Was die Methode desselben angeht, so bezeichnet sie der Vf. selbst als die empirische Forschungs- und Beweismethode. Die Erkenntnistheorie ist nach seiner Auffassung eine empirische Wissenschaft, die sich mit den Problemen beschäftigt, die aus den gegebenen Erscheinungen des Denkens hervorgehen, welche sie durch gegebene oder hypothetisch angenommene Tatsachen des Denkens zu lösen sucht. Ein Problem liegt nun, so erklärt der Verfasser, dann vor, wenn der evidente Satz, dass wir vernünftige, nach hinreichenden Gründen urteilende Wesen sind, mit tatsächlichen Ueberzeugungen des wissenschaftlichen Denkens im Widerspruch steht. Solche Ueberzeugungen haben wir aber in den synthetischen Urteilen *a priori*, d. h. in solchen Urteilen, welche weder durch die Erfahrung noch durch Analyse der Begriffe begründet werden können. Wir stehen nun vor einer doppelten Möglichkeit: entweder ist der Satz, dass all unser Wissen aus zureichenden Gründen hervorgeht, unrichtig, oder es lassen sich die vorliegenden Daten der Erfahrung in einer Weise ergänzen und deuten, welche dennoch eine Zurückführung des Wissens auf zureichende Gründe gestattet, etwa durch Auffindung bisher verborgener, dem bewussten Denken zu grunde liegender Daten.

Der Verfasser steht hier im direkten Gegensatze zu Kant. Während nach Kant alles wissenschaftliche Erkennen apriorisch und synthetisch ist — die Urteile *a posteriori* gelten ihm als zufällig, die analytischen Urteile als tautologisch —, sieht Heymans in den synthetischen Urteilen *a priori* stets das zu überwindende Problem, und sein ganzes Werk hat das Ziel, den Nachweis zu führen, dass apriorische Synthesen überhaupt nicht existieren, sondern alles wissenschaftliche Erkennen in der Erfahrung und dem begrifflichen Denken nach den Regeln der formalen Logik seinen hinreichenden Grund hat.

Wenn nun auch Heymans hierin Kant gegenüber Recht hat, so halten wir doch seine Auffassung, wonach Logik und Erkenntnistheorie in ihrem ganzen Umfange als psychologische Tatsachenwissenschaften anzusehen seien, für unhaltbar. Man muss notwendig unterscheiden zwischen den Realgesetzen, die den tatsächlichen Gedankenverlauf beschreiben und Objekt der Psychologie sind, und den Normalgesetzen, welche aussagen, wie das Denken verlaufen soll, wenn es auf Richtigkeit oder Wahrheit Anspruch machen will, und die Objekt der Logik bzw. Erkenntnistheorie sind. Die Notwendigkeit dieser Unterscheidung wird unwiderleglich bewiesen durch die Tatsache des Irrtums. Das irrige Denken verläuft nach den psychologischen Gesetzen, steht aber im Widerspruch mit den Normalgesetzen des Denkens.

Um das Zusammenfallen der Normalgesetze mit den Realgesetzen darzutun, behauptet der Vf., die logischen Gesetze besagten nur, dass an das klare Erkanntsein gewisser Verhältnisse bestimmte Reaktionen des Denkens geknüpft seien. So bestehe das Gesetz, dass zwei als widersprechend erkannte Urteile nicht in demselben Bewusstsein gleichzeitig

existieren könnten. Dieses Gesetz erleide aber auch keine Ausnahmen, da noch niemals der Fall festgestellt worden sei, dass jemand zwei als einander widersprechend erkannte Urteile gleichzeitig für wahr gehalten habe. Es seien also die logischen Gesetze zugleich die Realgesetze des Denkens. Darauf ist zu erwidern, dass der Vf. die Bedeutung des logischen Satzes vom Widerspruche nicht richtig auffasst. Dieser Satz behauptet, dass zwei einander widersprechende Urteile, mögen sie nun als widersprechend erkannt sein oder nicht, nicht zugleich wahr sein können und darum nicht zugleich bejaht werden sollen. Wenn also jemand zwei einander widersprechende Urteile zugleich für wahr hält, ohne den Widerspruch zu bemerken, so verstösst er gegen den logischen Satz vom Widerspruch. Was der Vf. oben als logisches Gesetz hinstellt, ist in Wirklichkeit ein psychologisches Gesetz, das im Unterschiede von dem logischen Gesetze von dem tatsächlichen Denken niemals verletzt wird.

Die irrige Auffassung des Vf. kommt auch in der Definition zum Ausdruck, die er von der Erkenntnistheorie gibt. Er sagt, diese Wissenschaft habe die Aufgabe, die kausalen Beziehungen, welche das Auftreten von Ueberzeugungen im Bewusstsein bedingen, durch empirische Feststellung zu ermitteln und zu erklären. Wenn dies in Wahrheit die Aufgabe der Erkenntnistheorie wäre, so würde man genug getan haben, wenn man die zu untersuchenden Ueberzeugungen auf Suggestion, Ideenassoziation oder irgend welche andere Ursachen zurückgeführt hätte. Es ist aber doch einleuchtend, dass mit einer solchen Erklärung für die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit der betreffenden Urteile noch gar nichts gewonnen wäre. In der Tat ist ja der Vf. auch eifrig bemüht, die wissenschaftlichen Ueberzeugungen nicht nur kausal zu erklären, sondern auch ihre Berechtigung nachzuweisen, indem er zeigt, dass sie entweder analytische Urteile sind oder aus Tatsachen der Erfahrung logisch abgeleitet werden können.

Im übrigen stehen wir nicht an, die grossen Vorzüge des Buches anzuerkennen. Der Vf. befleissigt sich einer musterhaften Klarheit, er versteht es vortrefflich, die Verwunderung über das Gegebene, die den Anfang des wissenschaftlichen Forschens bildet, wachzurufen. Glücklicher als im positiven Aufbau scheint er uns zu sein in der Kritik fremder Systeme. Besonders lesenswert sind seine Ausführungen gegen die Anschauungen Mills und Humes. Interessant sind die ausführlichen Erörterungen über das mathematische Denken und über das Wesen der wissenschaftlichen Induktion. Was das Hamiltonsche Prinzip angeht, das in dem zweiten Teile des Buches eine so grosse Rolle spielt, so scheint uns dieses in keiner Weise evidente Prinzip wenig geeignet zu sein als Fundament für das Kausalprinzip zu dienen.

Fulda. Dr. E. Hartmann.

Grundzüge der Logik und Noëtik im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Von Dr. Sebastian Huber, o. ö. Professor für Philosophie am kgl. Lyzeum in Freising. Mit 12 eingedruckten Figuren. Paderborn, Ferdinand Schöningh. 1906. VIII, 168 S. ℳ 2,50.

Schüler des ehemaligen Professors Dr. Math. Schneid am bischöflichen Lyzeum in Eichstätt, welcher allzu früh der philosophischen Forschung entrissen wurde, haben pietätvoll dafür Sorge getragen, dass die Vorlesungen dieses trefflichen Lehrers nicht bloss über sein Grab hinaus erhalten blieben, sondern auch in weiteren Kreisen bekannt wurden. Zunächst nämlich hat Jos. Sachs, Professor am kgl. Lyzeum in Regensburg, „Grundzüge der Metaphysik . . . unter Zugrundelegung der Vorlesungen von Dr. M. Schneid" herausgegeben, 2. Aufl. 1896 (vgl. diese Zeitschrift X 182 f.). Seinem Beispiel folgend gibt nunmehr ein zweiter Schüler des Verstorbenen, der ord. Professor Dr. Seb. Huber am kgl. Lyzeum in Freising, „Grundzüge der Logik und Noëtik im Geiste des hl. Thomas von Aquin" heraus.

Ihn leitet dabei die ausgesprochene Absicht, durch diese Grundzüge die vorhin erwähnten, vor Jahren durch Sachs besorgten „zu einem vollständigen Lehrbuch der theoretischen Philosophie zu ergänzen". So eng freilich, wie Sachs es getan, will er sich seinerseits nicht an die Vorlesungen des gemeinsamen Lehrmeisters angeschlossen haben, sondern vielmehr in manchen Punkten „den bekannten trefflichen Lehrbüchern von Commer, Gutberlet, Michael de Maria S. J., Mercier etc." gefolgt sein.

Nach dem Gesamteindrucke, welchen die in Rede stehenden „Grundzüge" auf mich gemacht haben, stehen dieselben unter denjenigen Lehrbüchern deutscher Zunge, welche man zur Zeit vorwiegend zu Rate zieht, dem „System der Philosophie" am nächsten, welches vor Jahren (1883—86) Ernst Commer, der jetzige Dogmatiker an der Wiener Universität, veröffentlicht hat. Beide nämlich vertreten mit aller Strenge den thomistischen Standpunkt.

Freiburg i. B. **Dr. Joh. Uebinger.**

Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung. Von L. W. Stern. I. Bd.: Ableitung und Grundlehre. Leipzig, Barth. 1906.

Der als experimentierender Psycholog rühmlichst bekannte Vf. erweist sich in vorliegender Schrift auch als hervorragender spekulativer Philosoph. Er bietet ein ganz neues philosophisches System, eine neue Weltanschauung, die zwar das Beste aus der Vorzeit, insbesondere von Aristoteles, Leibniz, Fechner adoptiert, aber über diese Denker weit

hinausgeht, der „neuen Zeit", die für uns anbricht, vollständig gerecht werden will. Dieselbe macht aber nicht auf absolute Geltung Anspruch, sondern mit höherer Kulturentwickelung mag sie einer andern Platz machen. Und man muss gestehen, mit grossem Geschick hat der durch konstruktive Fähigkeit ausgezeichnete Philosoph alles, was die moderne Wissenschaft bietet, für den Aufbau seines durchaus einheitlichen Systems verwandt.

Der Grundgedanke ist durch den Titel: „Person und Sache" charakterisiert, Begriffe, die aber sehr der Erklärung bedürfen, da sie in einem dem gewöhnlichen Sprachgebrauche sehr zuwiderlaufenden Sinne genommen werden. Das neue Begriffspaar soll an die Stelle der herkömmlichen Gegensätze von Seele und Leib, Gott und Welt, Geist und Materie gesetzt werden, über ihnen stehen: es ist „psycho-physisch neutral".

Was bedeuten also in dem neuen System diese Ausdrücke?

„Eine Person ist ein solches Existierendes, das, trotz der Vielheit der Teile, eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunktionen, eine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt."

„Eine Sache ist das kontradiktorische Gegenteil zur Person. Sie ist ein solches Existierendes, das, aus vielen Teilen bestehend, keine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und das, in vielen Teilfunktionen funktionierend, keine einheitliche zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt."

Zur näheren Erklärung wird hinzugefügt:

„Die Person ist ein Ganzes, die Sache ein Aggregat. Die Person ist etwas über ihren Teilen, die Sache ist die Summe ihrer Teile. Die Person ist Qualität, die Sache Quantität. Die Person ist Individualität, die Sache Vergleichbarkeit. Die Person ist aktiv (und spontan), die Sache ist passiv (und rezeptiv). In der Sphäre der Person gibt es innere Kausalität (d. h. Wirkung des Ganzen auf die Teile), in der Sphäre der Sachen gibt es nur äusserliche Kausalität (Beziehung eines Elementes auf ein anderes). Die Person ist teleologisch, die Sache mechanisch. Die Person ist Selbstzweck, die Sache Fremdzweck. Die Person ist für sich genommen Wert, die Sache ist für sich genommen indifferente Existenz. Die Person ist nicht restlos ersetzbar (sie hat ‚Würde'), die Sache ist restlos ersetzbar (sie hat einen ‚Preis')" (16 ff.).

Den Kern des Systems charakterisiert der Vf. kurz selbst:

„Die metaphysischen Grundüberzeugungen, auf denen sich das ganze weitere System aufbauen wird, lassen sich in folgenden Thesen zusammenfassen: 1. *Unitas multiplex* — die Welt besteht aus Personen, d. h. aus solchen Existierenden, die trotz der Vielheit der Teile, eigenartige und eigenwertige Einheiten bilden und als solche trotz der Vielheit der

Teilfunktionen einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringen. 2. Hierarchie. Die Welt ist gegliedert in einen Stufenbau von Personen derart, dass die Teile jeder Person wieder Personen sind, die wiederum aus Teilen bestehen usw. in infin. 3. Zweiphasigkeit. Im Dasein der Person gibt es zwei Phasen, eine latente und eine aktuelle; dort existiert die Person nur ‚an sich', hier ‚an und für sich'. Es bekundet sich

	Die erste Phase:	Die zweite Phase:
objektiv zuständlich als	Besonderheit,	Gestaltung,
teleologisch als	Selbsterhaltung,	Selbstentfaltung,
kausal als	Reaktionsfähigkeit,	Spontaneität,
teleomechanisch als	Gesetz	Zwang,
psychisch als	Unbewusstheit und Reflex.	Bewusstsein und Wille.

4. Phasenwechsel. Beide Phasen gehen fortwährend in einander über. Einerseits findet ein Aktuellwerden der bis dahin latenten Personen statt (‚Aktualisation'); andererseits sinkt jedes einzelne neue Moment der aktuellen Phase in den latenten Zustand der ersten Phase zurück (‚Mechanisation')."

Die „reale" Einheit der Personen wird hergestellt durch die Selbsterhaltung des Ganzen, womit dann zugleich die Selbstentfaltung verbunden ist. Auf der niedrigsten Stufe der Hierarchie stehen die Uratome, sie sind schlechthin Sachen, keine Personen; die Moleküle sind die ersten Personen, aus ihnen werden die Zellen, aus diesen Pflanzen, Tiere und Menschen als höhere Personen konstituiert. Die Gesellschaft bildet die nächst höhere Person, es kommt die Welt und schliesslich der Inbegriff aller Teile des Universums, Gott. Dieser Begriff der reinen Person ist eigentlich nur ein Postulat wie auch der Begriff der reinen Sache.

„Beim Gottesbegriffe kommen wir zu der Antinomie, dass wir Gott als Person, d. h. als Individualität, d. h. als Begrenzung und Absonderung, denken müssen, andererseits nichts mehr ausser ihm denken dürfen, wodurch ihm Grenzen gesetzt würden, und wogegen er sich absonderte und individualisierte. Beim Begriff des absoluten Materials kommen wir zu der Antinomie, dass wir die Welt nicht anders als individualisiert denken können, dass aber das Material zu allen Individuen nicht selbst individualisiert sein kann, weil es sonst nicht die letzte Stufe wäre, sondern wiederum Material in sich befassen müsste" (169).

Dieser kritische Personalismus ist, wie betont wird, metapsychophysisch, an die Stelle des psychophysischen Parallelismus ist der „teleomechanische" zu setzen. Es lautet „die Formel des teleomechanischen Parallelismus: Was von oben, d. h. vom Standpunkte des Ganzen aus, persönlich ist, ist von unten, d. h. vom Standpunkte der Teile aus, sächlich" (149).

Nun stehen sich Mechanik und Teleologie, Kausalität und Zweck nicht mehr feindselig gegenüber, die Teleologie ist auch nicht mehr der Kausalität zufällig, äusserlich, sondern jedes Wirken ist wesentlich teleologisch.

Den nächsten Beweis für das neue System findet der Vf. in der Widerlegung des naiven Personalismus, der Geist und Stoff, Gott und Welt scheidet, und des Impersonalismus, der keine Personen, sondern nur Sachen kennt. Gegen letzteren macht er einige gute Bemerkungen, aber er stellt ihn doch ganz verkehrt dar, wenn er ihn Stoffe und Energien bloss als Summenden der Welt annehmen lässt.

Ganz unbegreiflich aber ist, was er dem „naiven Personalismus" aufbürdet, nämlich derselbe komme durch falsche Lösung des Mysteriums des „Viel-Einen", d. h. durch Analyse des Zusammengesetzten, zum Einfachen: Seele, Gott.

„Wer wirkt eigentlich? d. h. welcher von den noch vielen denkbaren Teilen ist der letzte Urheber? Zu einem Abschluss kommt dies analytische Verfahren erst dann, wenn es bei einem nicht weiter zerteilbaren, also bei einem einfachen Substrate anlangt, dem gegenüber alles Uebrige Aussenwelt ist; in unserem obigen Beispiele heisst es: Seele; auf das Ganze der Welt bezogen heisst es: Gott" (44).

Durch streng logische Schlussfolgerung gelangen wir von den einfachen, unteilbaren Seelentätigkeiten zu einem einfachen Prinzip; die Kontingenz der Welt verlangt einen absoluten Weltgrund, der nur als Intelligenz gefasst werden kann, und freilich auch absolut einfach ist, weil er unendlich vollkommen ist.

Das Zusammengesetzte kann nicht unendlich sein; denn die Summe von endlichen Posten ist nicht unendlich. Darum ist der Grundgedanke des Systems, dass alles Seiende eine *unitas multiplex* sein müsse, nicht bloss unbewiesen und unbeweisbar, sondern umgekehrt das Einfache ist eine logische Forderung des schliessenden, nicht des analysierenden Denkens.

Der Gottesbegriff des Vf.s ist darum durchaus widerspruchsvoll, nicht wegen der Individualität, wie er zu beweisen sucht. Denn individualisiert wird ein Wesen nicht durch Abgrenzung gegen anderes, sondern durch seine eigene Bestimmtheit, erst sekundär ist es damit gegen alles andere abgegrenzt. Diese Bestimmtheit kommt aber dem Unendlichen im höchsten Masse zu: Es steht kraft seines Wesens nicht neben, sondern über allem andern.

Vollständig absurd ist die positive genauere Fassung des Gottesbegriffes, welche der Vf. später im Anschluss an Fechner gibt. Wenn er sein System metapsychophysisch nennt, so ist das bloss für den erkenntnistheoretischen Standpunkt zutreffend: man kann ja dasselbe Wesen von zwei Seiten ansehen; aber ontologisch soll die Gottheit

selbst psychophysisch sein. Das ist ein Widerspruch. Dasselbe einfache Wesen kann nicht zugleich seelisch und körperlich sein.

So erweist sich dieses stolze, mit viel architektonischer Kunstfertigkeit aus zum Teil sehr kostbarem Material aufgeführte Gebäude als höchst luftig; unsolid in seinen Fundamenten läuft es in eine holzeiserne Spitze aus.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken. Von Dr. theol. et philos. Martin Grabmann, Priester der Diözese Eichstätt. (14. Heft der Theolog. Studien der Leo-Gesellschaft, herausgegeben von Dr. Albert Ehrhard und Dr. Franz M. Schindler.) Wien, Mayer & Co. 1906. VIII, 176 S. ℳ 3,60.

Einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der scholastischen Philosophie liefert G. mit vorliegender Schrift, um so wertvoller, als es sich um die wissenschaftliche Analyse eines Werkes handelt, in welchem sich die „wissenschaftliche Eigenart der älteren Franziskanerschule und ihr durch die Worte »Augustinismus — Aristotelismus« gekennzeichneter Gegensatz zur Dominikanerschule deutlich ausdrückt."

Das Werk, an das G. sich bei der monographischen Behandlung der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta († 29. Oktober 1302) hält, sind die Quaestiones *de fide et cognitione* dieses Scholastikers, „welche durch den Forscherfleiss der Franziskaner von Quaracchi nunmehr die längstverdiente Drucklegung gefunden haben". [1]) Dabei sind für ihn vor allem „dogmen- und philosophiegeschichtliche Normen massgebend", indem er das Verhältnis des Matthäus v. Aq. zu Augustinus und zu den grossen scholastischen Zeitgenossen, besonders zu Thomas von Aquin, zu bestimmen und überhaupt seine Stellung im Rahmen der geschichtlichen Entwickelung zu zeichnen sucht.

In der Einleitung werden wir bekannt gemacht mit dem Lebensgang, der literarischen Tätigkeit und dem wissenschaftlichen Standpunkt des berühmten Kardinals und hervorragendsten Schülers des hl. Bonaventura, dem er auch (jedoch nicht unmittelbar) im Amte eines Ordensgenerals gefolgt war.

[1]) Fr. Matthaei ab Aquasparta O. F. M. S. R. E. Cardinalis *Quaestiones disputatae selectae.* Tom. I. *Quaestiones de fide et de cognitione.* Ad Claras Aquas (prope Florentiam). 1903. Tom. II. *Quaestiones de incarnatione et gratia* ist in Vorbereitung.

Zur Einführung in den I. Abschnitt — die philosophische Erkenntnislehre des Matthaeus von Aquasparta — dient ein Wort über die Bedeutung der sog. *Quaestiones disputatae* in der Scholastik, sowie über die Behandlung der Erkenntnislehre bei den Scholastikern. Waren die *Qu. disputatae* überhaupt „glänzende Probeleistungen der akademischen Lehrtätigkeit des Magisters", und haben „überhaupt die Franziskanertheologen sich mit Eifer dieser Literaturgattung zugewendet", so zählen die *Quaestiones disp.* unseres Matthaeus v. Aq. „zu den erstklassigen Erzeugnissen" derselben. Im oben zitierten I. Band derselben wird uns eine förmliche Monographie über die Hauptfragen der Erkenntnislehre gegeben, so vollständig, wie wir sie nur bei wenigen Scholastikern finden.

An der Hand dieser *Quaestiones* führt uns G. zunächst die Lösung des Gewissheitsproblems nach Matthaeus vor, grundlegend für dessen philosophische und theologische Erkenntnislehre zugleich. Wie er sich hier sowohl im negativen (Widerlegung des Dogmatismus der ersten und des Skeptizismus der zweiten Akademie) als auch im positiven Teil (*veritas eligenda, quae medium tenet*) an den hl. Augustinus hält, so kommt er auch in Beantwortung der Frage über das Verhältnis zwischen Denken und Sein schliesslich auf den Exemplarismus desselben Kirchenlehrers hinaus.

Nachdem Vf. die diesbezüglichen Ausführungen des Matthaeus über den Erkenntnisgrund (Qu. II. *de cognitione*) analysiert, fügt er einen überaus wertvollen philosophiegeschichtlichen Exkurs hinzu über die Theorie von der *cognitio in rationibus aeternis* (55—72), und hebt dabei besonders die verschiedene Interpretation hervor, die der hl. Augustin bei S. Thomas einerseits und bei dem hl. Bonaventura mit seiner Schule andererseits gefunden hat. Den S. 68 ff. angeführten Autoren, nach welchen „zwischen Thomas von Aquin einerseits und Augustinus und Bonaventura andererseits volle sachliche Uebereinstimmung" bestehen soll bezüglich der Erkenntnis *in rationibus aeternis*, sind wohl auch beizuzählen: Liberatore (Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas v. Aquin, übersetzt von Franz [Mainz 1861] 148 ff.), Marcellino da Civezza (*Delle dottrine filosofiche del S.D. S. Bonaventura* [Genova 1874] 145 sqq.), Casanova (*Cursus Philosophicus* [Matriti 1894] II 513 sq.), Kampmann (*Philosophia Angelico-Seraphica* [Quaracchi 1896] II 481 sq. [pro manuscripto]).

Aus der trefflichen Analyse der folgenden Quaestio (III. *de cognitione*) über den Erkenntnisvorgang ergibt sich dem Vf. als Hauptunterschied zwischen der Lehre Aquaspartas und der thomistischen Doktrin der, dass der Aquinate den Grundsatz:

»*omnis cognitio incipit a sensu*« auch auf die Erkenntnis des Unkörperlichen ausdehnt . . ., während nach Matthaeus von Aquasparta die Seele durch

die Sinne nur die Erkenntnis des Körperlichen sich erwirbt, das Unkörperliche hingegen durch Besinnung auf sich selbst oder in den ewigen Ideen erkennt."

Meines Erachtens ist aber in der betreffenden Quaestio auch schon die folgende Quaestio grundgelegt, die Matthaeus und die Franziskanerschule von der thomistischen Schule unterscheidet, die direkte Erkenntnis des Individuellen nämlich. Dies scheint Vf. übersehen zu haben, da er Aquasparta lehren lässt:

„Der *Intellectus agens* beseitigt von dem Phantasma alles Singuläre und Materielle (81)."

Das ist allerdings thomistisch gesprochen. Matthaeus sagt aber an zitierter Stelle (287) nichts von der Abstraktion des Singulären, ja nicht einmal von der Abstraktion des Materiellen. Er sagt bloss:

„Intellectus agens, quo est omnia facere, transformat eam (intentionem intellectam in potentia) in intellectum possibilem et facit eam intellectam actu; et illud vocat Philosophus abstrahere."

Es steht deshalb nichts im Wege, dass die so gebildete *species intelligibilis* das ganze Objekt darstellt, wie es dem *Intellectus agens* von der Phantasie dargeboten wurde, sowohl nach seiner singulären als auch nach seiner materiellen Seite, selbstverständlich ohne dass die *species* selbst materiell zu sein braucht. Nach solcher Auffassung des Erkenntnisvorganges ist es nicht gar so auffällig, wie Vf. meint (91), wenn Matthaeus in der folgenden Quaestio, wo er speziell von der Erkenntnis des Individuellen handelt, sich kurz fasst. Man mag die Materie als *principium individuationis* auffassen oder nicht: Jedenfalls gehört sie sowohl wie auch das *principium individuationis constitutivum* zum individuellen Wesen (*quidditas singularis s. forma individualis*, 313 ad 6) des individuellen körperlichen Dinges, das in dem Phantasma als *intentio intellecta in potentia* dem *Intellectus agens* vorgestellt wird; und es bedarf nun nicht so sehr eines Beweises dafür, dass der Intellekt dieses ihm vorgestellte Einzelding direkt erkennen könne, als vielmehr dafür, warum er es denn nicht direkt sollte erkennen können; warum er sich eine *species intelligibilis universalis* bilden sollte, ohne auch eine *species singularis* sich bilden zu können. Ja

„wenn der Intellekt auch habituell den Allgemeinbegriff früher hat als den Einzelbegriff »dieser Mensch«, so hat er dennoch wohl aktuell letzteren Begriff früher. Denn zuerst wird die species singularis zum Intellekt geleitet; derselbe abstrahiert daraus die Intentio universalis und erst dann erkennt er das Allgemeine" (91).

Nach Darlegung der Anschauungen Aquaspartas über die Selbsterkenntnis der Seele (qu. V. *de cognitione*), worin er sich abermals als Gegner des hl. Thomas zeigt, macht uns Vf. wieder aufmerksam auf den engen Anschluss unseres Scholastikers an den grossen Kirchenlehrer von Hippo, der ja gerade dem Selbstbewusstsein, der inneren Erfahrung eine besondere Sorgfalt zugewendet hat.

Dasselbe gilt vom folgenden und letzten Kapitel der philosophischen Erkenntnislehre, in welchem die hienieden uns mögliche Erkenntnis der rein geistigen Wesen nach Aquasparta dargelegt wird. Indem er lehrt, dass unser Intellekt nicht bloss privative, sondern auch positive, wenn auch unvollkommen, das Wesen der rein geistigen Substanzen zu erkennen vermöge, erweitert er das Reich des menschlichen Erkennens über die von Thomas von Aquin gezogenen Grenzen hinaus. Doch verhehlt er sich auch nicht, „dass der Flug des Menschengeistes gehemmt ist durch die Last und die Schwäche des Leibes." Mit den diesbezüglichen Gedanken Aquaspartas, die er in qu. X *de cognitione* niedergelegt hat, schliesst Vf. treffend den I. Abschnitt seiner Abhandlung, während er die qqu. VII, VIII und IX in den II. Abschnitt, die theologische Erkenntnislehre des Matthaeus, hineinzieht.

Bei Wiedergabe der Hauptgedanken dieses II. theologischen Teiles müssen wir uns kurz fassen, um nicht dem Charakter des Philosophischen Jahrbuches zuwiderzuhandeln. Es gibt Vf. zunächst den Begriff und die kurze Geschichte der theologischen Erkenntnislehre, die als eigene Disziplin erst neueren Datums ist. Dann führt er die Anschauungen samt den Gründen seines Geleitsmannes an über Berechtigung und Notwendigkeit des Glaubens an (objektive) übernatürliche Wahrheiten (Widerlegung des Rationalismus); ebenso dessen Ansichten über Notwendigkeit und Subjekt des (subjektiven) Glaubenshabitus; darauf dessen Begründung der Einheit des Glaubens gegenüber dem religiösen Indifferentismus, woran sich des Matthaeus siebenfaches Argument für die Wahrheit des christlichen Glaubens anschliesst. — In dem nun folgenden IV. Kapitel fasst Vf. unter dem Titel „Glauben und Wissen" die quaestiones IV.—VI. *de fide* des Kardinals zusammen über Wahrheit und Untrüglichkeit des Glaubens sowie über das Verhältnis der Glaubenserkenntnis zur Wissenserkenntnis, d. h. zu der aus der Einsicht in das Wesen, in die Gründe, in den Intellekt des Erkannten hervorgehenden Wahrheitsüberzeugung. Letzterem „wichtigsten Abschnitt der theologischen Erkenntnislehre unseres Scholastikers" ist eine vortreffliche Uebersicht (141—151) über die Geschichte der Frage vom Verhältnisse zwischen Glauben und Wissen in der Patristik und Scholastik vorausgeschickt, während die Darlegung des Verhältnisses des Glaubens zum himmlischen Wissen, zur Visio beatifica, dieses wertvolle Kapitel abschliesst.

Im V. und letzten Kapitel gibt Vf. die Anschauungen Aquaspartas über gewisse diesseitige ausserordentliche, übernatürliche Erkenntniszustände, über das sog. mystische Erkennen (Ekstase), wovon Matthaeus in der VII.—IX. quaestio *de cognitione* handelt.

„Es ist überhaupt," so schliesst Vf. mit Recht, „seiner ganzen Erkenntnistheorie, sowohl der philosophischen wie der theologischen, ein mystischer Zug

eigen. Er lässt hier die Eigenart des hl. Augustin auf sich wirken, der dem natürlichen und religiösen Erkennen eine lebensvolle mystische Färbung gegeben . . .“

Errata: Im Zitat S. 74 Nota 4 ist aus Versehen eine Zeile ausgefallen: non tantum in sensum, immo in imaginationem et in intellectum, non tantum conjunctum, immo separatum . . . — S. 77 ist der zweite Teil des 1. Grundes für die betreffende Positio nicht genau wiedergegeben. Offenbar sind „Objekt“ und „Subjekt“ (Zeile 14 von oben) umzustellen. — S. 119 Nota 11 soll es heissen: credimus tamen, etsi non vidimus sensu, referentibus, statt: sensibus referentibus, was den Sinn nicht unbedeutend verändert.

Sigmaringen (Gorheim). **P. Bonaventura Trimolé O. F. M.**

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Cl. Bäumker und Frhrn. v. Hertling. Band IV, Heft 5 und 6. **Die Psychologie Alberts des Grossen.** Nach den Quellen dargestellt von Dr. Arthur Schneider, Privatdozenten an der Universität in München. I. Teil. Erster Abschnitt. XII, 292 S. II. Teil. Zweiter bis vierter Abschnitt. VI, S. 293 bis 558 Münster, Aschendorff. 1903 und 1906. ℳ 9,50 und 9,00.

1. Eine sehr hohe Aufgabe stellt sich Schneider in dem hier zu besprechenden Buche; nach den Quellen nämlich in möglichst umfassender Weise (XI) will er die Psychologie des Albertus Magnus darstellen. Um eine möglichst klare Uebersicht zu gewinnen, hält er es für angezeigt, die bezüglichen Lehren, welche ganz verschiedenen Gedankenwelten entstammen, zunächst für sich gesondert darzustellen, sodann in dem Fortgange der Untersuchung bei den einzelnen Problemen auf die bereits früher erörterten Lösungen derselben hinzuweisen (XI).

2. Die Lösung der Aufgabe gliedert er in vier Abschnitte. Von diesen behandelt der erste (1—293) die peripatetischen, der zweite (294 bis 363) die neuplatonischen, der dritte (364—531) die theologisch-augustinischen Elemente in der Psychologie Alberts, und endlich der vierte verhältnismässig sehr kurze Abschnitt (532—548), der gelegentlich (533) ganz passend auch ‚Schlusskapitel‘ genannt wird, „Alberts Versuch einer Synthese“.

3. Eben dieser kurze vierte „Abschnitt“ dürfte weitere wissenschaftliche Kreise in erster Linie interessieren. Die vorangehenden Abschnitte nämlich verlegen sich auf äusserst mühselige Kleinarbeit, untersuchen die Schriften Alberts, insofern die Psychologie in Betracht kommt, auf ihre Quellen und stellen als solche für gewöhnlich aristotelisch-

peripatetische und platonisch-augustinische, ausnahmsweise hin und wieder neuplatonische und peripatisch-arabische fest. Diesen drei Abschnitten der Analyse stellt sich nunmehr im vierten der Versuch einer Synthese im Sinne Alberts gegenüber. Eine solche Synthese versucht die so wichtige Schrift desselben *Summa de homine*, die Gesamtlehre desselben über den Menschen, welche in zwei Hauptteile zerfällt, in die Lehre zunächst von der Seele an sich, ihrem Wesen und ihrem selbständigen Bestehen, sodann von dem Seelenleben, den verschiedenen Stufen desselben und den dazu gehörigen Vermögen, Potenzen. Um alle, Theologen wie Philosophen, zu befriedigen, stellt er zwei Reihen von Erklärungen zusammen, solche von Theologen, welche, wie Augustinus, Remigius, Bernardus und Damascenus, die Menschenseele für eine stofflose, vernünftige, den Körper beherrschende Substanz; und solche von Philosophen, welche, wie Aristoteles und Avicenna, die Seele für die *forma corporis*, d. i. für die Form des physisch-organischen Körpers erklären (534 f.). Der zweite Hauptteil jener Gesamtlehre handelt von den Bestandteilen, d. h. von den mannigfaltigen Kräften bez. Vermögen der Menschenseele. Mit Aristoteles nimmt er drei Hauptstufen von Lebensäusserungen an und dem entsprechend drei Hauptgruppen von Kräften, nämlich:

I. Vires animae vegetativae. A. Vis nutritiva. B. Vis augmentativa. C. Vis generativa.

II. Vires animae sensibilis. A. deforis: Sensus a. proprii (visus, odoratus, gustus, auditus, tactus). b. communis. B. deintus: imaginatio, phantasia, aestimatio, memoria, reminiscentia.

III. Vires animae rationalis. A. rationales: a. opinio. b. intellectus (agens, possibilis, speculativus). c. ratio. B. motivae: a. motum nuntiantes (intellectus practicus, phantasia). b. motum imperantes (voluntas, vis concupiscibilis bez. irascibilis).

4. Die vorstehende systematische Gliederung der Psychologie Alberts, entworfen in freiem Anschlusse an die Darlegungen des Autors selbst und seines umsichtigen Erklärers, dürfte sich nach meinem Empfinden noch am ehesten auch für eine kritisch sichtende Darstellung der Psychologie Alberts empfehlen. Schneider freilich hat in der Hauptsache den entgegengesetzten Weg eingeschlagen und sein Augenmerk in erster Linie auf das umfassende Quellenmaterial gerichtet, welches Albertus zu verarbeiten sich befleissigt hat. Unverdrossen ist er diesen Spuren nachgegangen und hat auf diesem Wege eine Arbeit zustande gebracht, welche philosophiegeschichtlich von bleibendem Werte ist.

5. Nicht leicht, wie anderweitig (Philos. Jahrb. Band 18, 93) bereits bemerkt ward, ist dieselbe gewesen. Dem Herrn Verf. glauben wir es aufs Wort, dass bei der Aufgabe, wie er sich dieselbe gestellt

nämlich für sich gesondert die Quellen nachzuweisen, die Darstellung „sehr schwierig“ und „wenig erquicklich“ sich gestaltete, dass darunter die Harmonie derselben leiden musste (XI). Angesichts dessen liegt die Frage nahe, ob diese Schwierigkeiten sich zum grösseren Teil hätten vermeiden lassen, wenn man die Synthese anstatt der Analyse in den Vordergrund gestellt und mit Zugrundelegen der *Summa de homine* die Psychologie Alberts sich hätte aufbauen lassen, eine Frage freilich, welche sich nicht so ohne weiteres von vornherein mit voller Sicherheit beantworten lässt. Für deren Bejahen aber spricht sofort ein wichtiger Umstand. Wie nämlich jene Summa deutlich erkennen lässt, hat unser schwäbischer Landsmann eine einheitliche Zusammenfassung der ihm bekannten psychologischen Lehrsätze angestrebt und, wenn auch nicht mit vollem, so doch für seine Zeit mit gutem Erfolge durchgeführt. Dieser Tatbestand ist nach meiner Ansicht vor allem in den Vordergrund zu rücken und dem entsprechend die Psychologie Alberts zu gestalten.

Freiburg i. B. **Dr. Joh. Uebinger.**

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von Cl. Bäumker und G. Frhrn. v. Hertling. Münster, Aschendorff. 1905.

Bd. V, Heft I: **Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirols) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie.** Von Dr. M. Wittmann. 76 S. *M.* 3,45.

Nachdem bereits Joël, Munk und Guttmann in zahlreichen Einzelfragen die Abhängigkeit Avencebrols von der griechischen bzw. arabischen Philosophie festgestellt haben, tritt der Verfasser, der sich schon in einer früheren Schrift Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol mit der Lehre des jüdischen Philosophen beschäftigt hat, aufs neue an das Studium der Quellen des *Fons vitae* heran. Es ist ihm aber weniger darum zu tun, die „Zahl der Einzelberührungen zu vermehren“, als vielmehr die Stellung der Ausschlag gebenden Elemente der Philosophie Avencebrols zu der neuplatonischen Philosophie einerseits und den Strömungen des zeitgenössischen arabischen Denkens andererseits zu untersuchen und dadurch eine bessere historische Würdigung dieses eigenartigen Systems in seiner Gesamtheit zu ermöglichen.

Von diesem Gesichtspunkte aus werden die hervorragendsten Bestandteile des Systems, die Lehre von der Gottheit, dem Willen, dem Geiste, der Seele und der Körperwelt einer eingehenden, von gründlicher Sachkenntnis zeugenden Untersuchung unterzogen, die im wesentlichen zu folgendem Resultate führt:

Die Gotteslehre Avencebrols zeigt unter dem Einflusse, den die religiösen Anschauungen auf das arabische Denken gewinnen, eine Wegwendung von Plotin. Das Urwesen wird der Welt und dem menschlichen Denken wieder näher gerückt. Die im Mittelpunkte des Systems stehende Willenslehre hat ihr Vorbild in Philo. Begrifflich lassen sich in der Entwickelung, die den philonischen *Logos* in den Willen Avencebrols umwandelte, drei Phasen unterscheiden: Der *Logos* wird Willen, in das neuplatonische System versetzt und unter dem Einfluss der neuen Umgebung seiner ideellen Merkmale entkleidet. Der Geist ist nicht mehr wie bei Plotin der vom göttlichen Wesen losgerissene Verstand, sondern eine zweite Intelligenz. Er ist tätiger Verstand und die erste Verbindung von Materie und Form. Die Allseele ist durch Verselbständigung der Natur von der Körperwelt hinweggerückt. Die platonische Dreiteilung der Einzelseele ist auf die Allseele übertragen. In der Körperlehre treten zu der plotinischen Auffassung noch pythagoräisch-mathematische Elemente (73).

Daraus ergibt sich für die Beurteilung des Systems Avencebrols in seiner Gesamtheit:

„Von einer blossen Uebernahme eines antiken Systems kann keine Rede sein. Das Alte erscheint nicht mehr in seiner ehemaligen Gestalt . . . Die antiken Ideen nehmen mit der Uebertragung in eine neue geistige Welt unvermerkt andere Gestalten an . . . Das äussere Gerüst des Neuplatonismus ist geblieben; der Inhalt ist grösstenteils ein anderer geworden . . . Die bedeutendsten Verschiebungen ergaben sich durch das Eindringen religiöser Elemente."

Bd. V, Heft 2: **Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit.** Von Dr. S. Hahn. gr. 8. 56 S. *M.* 1,75.

Thomas Bradwardinus, Erzbischof von Canterbury, ein jüngerer Zeitgenosse des Duns Scotus, gleichalterig mit Occam und Baconthorp, ein Mann von ernstem Denken und Wollen, der in seinem Hauptwerke *Causa Dei* mit hohem sittlichen Pathos die „Sache Gottes" gegen den „Pelagianismus" vertritt, ein Scholastiker, der von Leibniz zusammen mit Wiclif, Hobbes und Spinoza als Leugner der Willensfreiheit genannt wird, ist gewiss imstande, das Interesse des Philosophiehistorikers zu erregen.

Die vorliegende Arbeit gilt dem auffallendsten Teile der Bradwardinischen Philosophie, der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. Nach der Mitteilung einiger biographischen Daten und einer kurzen Schilderung des Charakters, der wissenschaftlichen Tendenz und der literarischen Tätigkeit Bradwardins wendet sich der Vf. im ersten Teile seiner Schrift der Gotteslehre des englischen Philosophen zu Zwei Prinzipien sind es, die derselben zu grunde liegen: 1. Da Gott seinem

Begriffe nach das vollkommenste Wesen ist, so muss er als daseiend gedacht werden. Es hiesse mit der Fackel nach der Sonne suchen, wollte man die Existenz dieses vollkommensten Wesens durch andere Beweise begründen. 2. Eine Kausalreihe ohne eine erste Ursache ist undenkbar. In der Lehre vom göttlichen Willen und Intellekte schliesst sich unser Philosoph der Auffassung des Scotus an. Eigentümlicherweise legt er der Gottheit neben der „inkomplexen" intuitiven Erkenntnis auch eine *scientia complexa*, eine sich in Trennen und Verbinden vollziehende, urteilende Erkenntnis bei. Insofern sich diese Erkenntnis auf das Dasein und die Beschaffenheit kontingenter Wesen bezieht, ist sie vermittelt durch den göttlichen Willen, der in absoluter Freiheit aus der unendlichen Anzahl der möglichen Wesenheiten diejenigen auswählte, welche Existenz erhalten sollten.

In direkten Gegensatz zu Scotus tritt Bradwardin in seiner Lehre vom menschlichen Willen. Er hält es für verdammenswerten Pelagianismus, dem geschöpflichen Wollen Gott gegenüber irgend welche Selbständigkeit beizulegen. Gott gegenüber absolut unfrei, ist der Wille aber frei gegenüber den Geschöpfen, die keinen zwingenden Einfluss auf ihn ausüben können. Damit ist die Verantwortlichkeit des Menschen nicht aufgehoben. Diese ist, wie das Beispiel Christi zeigt, der in bewusster Nötigung das Erlösungswerk vollbrachte, mit der Nötigung von Seiten Gottes vereinbar. Auch kann man nicht sagen, dass Gott Urheber des Bösen wäre; denn wenn Gott auch die Natur der sündhaften Handlung hervorbringt, so kommt doch der ihr anhaftende Mangel, worin das Wesen des Bösen besteht, ganz auf Rechnung des Geschöpfes. Man sieht: Das sittliche Bewusstsein Bradwardins sträubt sich, die letzten Konsequenzen seiner Lehre zu ziehen.

Wenn wir nun auch keinen Grund haben, die Korrektheit der vom Vf. gegebenen Darstellung der Lehre Bradwardins zu bezweifeln, so glauben wir doch, dass er seiner Aufgabe noch besser gerecht geworden wäre, wenn er dem Leser aus der umfangreichen *Causa Dei* ein etwas ausführlicheres Beweismaterial vorgelegt, die wichtigsten Texte eingehender exegesiert und auch mehr nach ihrem Zusammenhange gewürdigt hätte. Dann würde das Bild Bradwardins wohl an Bestimmtheit und Klarheit viel gewonnen haben.

Bd. V, Heft 4: **Ist Duns Scotus Indeterminist?** Von Dr. P. Parthenius Minges. gr. 8. 138 S. ℳ 4,75.

Gegenüber der allgemein verbreiteten Ansicht, Scotus habe einem exzessiven Indeterminismus gehuldigt, stellt der Vf. folgende Thesen auf:

1. Scotus lehrt durchaus nicht, dass unser Wille hinsichtlich der theoretischen Erkenntnis über Wahr und Falsch entscheiden könne . . . Er lehrt nur

eine indirekte Beeinflussung der Erkenntnis durch den Willen, sofern es vom Willen abhängt, die Gründe für einen Satz mehr oder weniger intensiv bzw. gar nicht zu erwägen und so eine vollkommenere oder unvollkommenere Einsicht herbeizuführen bzw. zu verhindern. 2. Er lehrt nicht, dass der Wille betreffs der praktischen Erkenntnis eine Entscheidung treffen könne über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung. Dieses ist Sache der Vernunft. 3. Auch nach Scotus kommt dem Willen ein nezessitierender Zug zum Guten, zur Glückseligkeit, zu Gott zu. 4. Nach Scotus ist der Wille, wenn auch nicht genötigt, so doch geleitet und zum Wollen geneigt gemacht von Objekten, Gründen, von Erkenntnis, Gewohnheit usw. 5. Scotus ist Indeterminist, insofern er die menschliche Willensfreiheit gegenüber allen Einwirkungen der Objekte, Vorstellungen, Gründen, Neigungen usw. energisch betont. 6. Die exzessiv indeterministisch klingenden Stellen wollen nur betonen, dass der Wille unter allen Verhältnissen noch frei bleibt, sich selbst bestimmt, den Ausschlag gibt. Scotus will besonders darauf hinweisen, dass nur der Wille die unmittelbare und insofern auch die totale Ursache des Wollens ist, nicht aber das Objekt, das Erkennen usw.

Diese Thesen werden kurz erklärt und eingehend bewiesen. Jede Seite des Buches lässt uns erkennen, dass wir hier einen besonnenen und scharfsinnigen Denker, und was ihn vor allem seinen Gegnern überlegen macht, einen gründlichen Kenner der Lehre des Scotus vor uns haben. Minges hat sich bemüht, möglichst viel Material herbeizuschaffen, die schwierigeren Stellen eingehend zu erläutern, dabei stets den Zusammenhang in Erwägung zu ziehen, den betreffenden Gegensatz ins Auge zu fassen, den Scotus gerade bekämpft. Selbst vor einer gewissen Breite der Darstellung ist er nicht zurückgeschreckt, wenn sie ihm zur besseren Klarstellung der oft schwierigen Lehren des *doctor subtilis* förderlich schien. Er ist, wie er in der Einleitung erklärt, wissentlich keiner Schwierigkeit aus dem Wege gegangen, hat vielmehr manche dem Indeterminismus scheinbar günstigen Stellen, die bisher nicht erwähnt wurden, aufgenommen und objektiv gewürdigt.

Darum sind wir auch überzeugt, dass das Resultat seiner Arbeit allgemeine Anerkennung finden wird:

„Versteht man unter Indeterminismus jene Lehre, welche behauptet, dass das Wollen vollständig unmotiviert, grundlos, unberechenbar, rein willkürlich vor sich geht, dann kann Scotus nicht mehr unter die Indeterministen gerechnet werden. Jedenfalls sind viele der seitherigen Anschauungen betreffs der Willenslehre des Scotus nicht haltbar.“ [1])

Fulda. **Dr. Ed. Hartmann.**

---

[1]) Ueber die gleiche Arbeit ist uns noch die nachfolgende Besprechung eingeschickt worden, der wir im Interesse der Allseitigkeit gleichfalls Aufnahme gewähren zu sollen glaubten.

Die Red.

Ist Duns Scotus Indeterminist? Von Dr. Parthenius Minges O.F.M. Münster, Aschendorffsche Buchhandlung. 1905. X, 138 S. *M.* 4,75.

Vorliegende Abhandlung, „als Dissertationsschrift von der philosophischen Fakultät (I. Sektion) der Universität München akzeptiert", stellt sich dar als 4. Heft des V. Bandes der überaus wertvollen „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" (herausgegeben von Dr. Clemens Bäumker und Dr. Georg Freih. von Hertling). Der Verfasser beabsichtigt nachzuweisen, dass

„in keinem Werke, das dem Scotus zugeschrieben wird, eine exzessiv indeterministische Willenslehre vorgetragen wird" (VIII f.).

„Die Zahl derer, welche Scotus eines mehr oder minder weitgehenden Indeterminismus beschuldigen, ist Legion; alle zu zitieren ist unmöglich" (VI.).

Teils in der Einleitung, teils im Laufe der Darstellung werden zitiert: Willmann, Erdmann, Wilhelm Kahl, Ritter, Karl Werner, Windelband, Siebeck, Mausbach, Dilthey, Eucken, M. de Wulf, Vacant, Renan. Schon die blosse Aufzählung dieser Namen legt es nahe, dass unter dem Indeterminismus, den man Scotus zum Vorwurf macht, nicht jenes System zu verstehen ist, das dem Menschen die Willensfreiheit vindiziert, und das man gewöhnlich mit dem Namen „Indeterminismus" bezeichnet (vgl. Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner [1893] 23). Der Indeterminismus des Scotus soll vielmehr darin bestehen, dass nach ihm der Wille in seinen Entscheidungen nicht nur nicht eigentlich determiniert und genötigt, sondern auch nicht geleitet, beeinflusst und zum Wollen geneigt gemacht werde von Objekten, Gründen, von Erkenntnis, Gewohnheit, Neigung des niederen Begehrungsvermögens usw. Scotus soll vielmehr ein in jeder Hinsicht unmotiviertes, grundloses, willkürliches, unberechenbares Wollen lehren. So schreibt z. B. Willmann, den Vf. gleich in der Einleitung zitiert (Geschichte des Idealismus [1896] II 509 ff.):

„Die Lehre von der Freiheit treibt Scotus bis zum Indeterminismus hinauf. Das Erwägen, das Vorstellen eines Gutes als Willenszieles, die Massbestimmung des Strebens durch die Einsicht werden zu bloss vorbereitenden Momenten des Willensentschlusses herabgedrückt; der Verstand schafft nur das Material für diesen herbei; die Entscheidung trifft der Wille aus sich . . . Die Hinterlage der Wahlfreiheit, der nezessitierende Zug zu Gott wird in Abrede gestellt . . . Eine übertreibende Betonung des Willens zeigt auch Scotus' Erkenntnislehre . . . Zum Vollzuge der Erkenntnis sei noch ein Willensakt, der sich in der Zustimmung zeigt, erforderlich . . ."

Um solch exzessiven Indeterminismus von Scotus abzuweisen, stellt der Vf. folgende sechs Thesen auf:

I. Scotus lehrt durchaus nicht, dass unser Wille hinsichtlich der theoretischen Erkenntnis über Wahr und Falsch entscheiden könne; er lehrt keine direkte Beeinflussung der Erkenntnis durch den Willen, sondern nur eine indirekte, sofern es vom Willen abhängt, die Gründe für einen Satz mehr oder

weniger intensiv bzw. gar nicht zu erwägen und so eine vollkommenere oder unvollkommenere Einsicht herbeizuführen bzw. zu verhindern.

II. Er lehrt nicht, dass der Wille betreffs der praktischen Erkenntnis eine Entscheidung treffen könne über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit, Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung. Dieses ist Sache der Vernunft; der Wille hat auch hier an sich nur eine indirekte Macht. Direkt kann der Wille des Gesetzgebers nur manche Handlungen, die an sich indifferent, nicht schlecht sind, für unerlaubt bzw. für geboten erklären.

III. Auch nach Scotus kommt dem Willen oder dem intellektiven Strebungsvermögen überhaupt ein instinktiver nezessitierender Zug zum Guten und zur Glückseligkeit überhaupt, um so mehr zu Gott zu, und zwar schon auf Erden, um so mehr im Himmel.

IV. Nach Scotus ist der Wille in seinen Entscheidungen, wenn auch nicht eigentlich determiniert oder genötigt, so doch geleitet, beeinflusst und zum Wollen geneigt gemacht von Objekten, Gründen, von Erkenntnis, Gewohnheit, Neigung des niederen Begehrungsvermögens usw.

V. Duns Scotus ist entschiedener Indeterminist, insofern er die menschliche Willensfreiheit gegenüber allen Einflüssen von seiten des Verstandes, des Habitus, der natürlichen Neigungen, Gewohnheiten, Leidenschaften, Objekte, von seiten Gottes oder anderer Menschen, energisch betont und wirklich einen Primat des Willens über den Verstand und die andern Seelenkräfte festhält.

VI. An denjenigen Stellen, an welchen Scotus scheinbar einem absoluten Indeterminismus huldigt oder ein absolut willkürliches, unmotiviertes, grundloses Wollen lehrt, trägt er etwas ganz anderes vor; er will hauptsächlich nur energisch hervorheben, dass der Wille unter allen Verhältnissen noch frei bleibt usw.

Jede dieser sechs Thesen teilt der Vf. in mehr oder weniger Unterabteilungen und beweist dieselben einzeln mit einer Unmenge von Belegstellen aus den Werken des Scotus. Der Schwerpunkt liegt natürlich auf der III. und IV. These. Scotus soll „von einem angeborenen instinktiven Zuge der menschlichen Seele zu Gott als ihrem absoluten Objekte“ nichts wissen (vgl. Karl Werner, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Duns Scotus [1877] 52 ff.). Vf. ist in seinem Studium von Scotus' Werken zu ganz anderem Resultate gelangt. Nach Scotus strebt der Wille

„naturnotwendig, ununterbrochen und im höchsten Grade nach Glückseligkeit, und zwar nach der Glückseligkeit im einzelnen, nicht bloss im allgemeinen“ (43).

Allerdings ist hierbei bloss „der Wille als natürliches Begehren“ gemeint, eine passive Inklination, die im Willen, aber nicht in der Gewalt des Willens, kein vom Willen selbst gesetzter Akt, kein *actus elicitus* ist. Aber dass diese passive Seite des Willens nicht bloss Geneigtheit ist, einen auf die Vollkommenheit abzielenden Willensakt gern aufzunehmen, sondern zugleich die aktive Seite des Willens geneigt macht, entsprechende Willensakte bereitwillig zu setzen, ergibt sich aus all den vielen Stellen, wo es heisst, dass die natürliche Neigung oder

das natürliche Begehren den Willen geneigt macht (*inclinat*). Auszuschliessen ist nur die Annahme, dass dieses natürliche Begehren ein *actus elicitus*, ein eigentlicher Willensakt selbst sei (*non elicit velle, sed inclinat velle*). Jeder eigentliche Willensakt ist frei, und zwar deshalb, weil der Wille nach Scotus diejenige Seelenpotenz ist,

„welche die Fähigkeit hat, sich selbst zu determinieren, an sich aber indifferent und frei ist. Der Wille ist frei seinem Wesen nach (*per essentiam*), Ox. l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 5; tom. 10, 56 b. Die *ratio formalis*, d. h. dasjenige, was den Willen zum Willen macht, sein eigentliches Wesen konstituiert und ausdrückt, liegt mehr in dem Freisein als in dem Begehren."

Und dieser also gefasste, seinem Wesen nach freie Wille strebt allerdings

„nicht ebenso beständig und naturnotwendig nach dem Guten," nach der Glückseligkeit. Er muss zunächst nicht aktuell beständig das Gute und die Glückseligkeit wollen. „Es kann ja vorkommen, dass der Verstand an die Glückseligkeit gar nicht denkt, dasjenige aber, was man aktuell gar nicht erkennt, will man auch nicht." „Aber selbst dann, wenn der Mensch an die Glückseligkeit denkt, ... muss der Wille nicht notwendig einen diesbezüglichen Akt setzen" (*libertas exercitii*). „Ebensowenig muss der Wille, wenn er hinsichtlich eines Objektes, mag dasselbe auch noch so gut und vollkommen sein, einen Akt gesetzt hat, bei demselben verharren."

Sofern jedoch der Wille gegenüber dem von der Erkenntnis vorgestellten Guten als solchem oder dem Endziel und der Glückseligkeit einen Akt setzt, ist er notwendig ein Wollen dieses Guten, und weil der Wille, sofern er bezüglich der Glückseligkeit einen Akt setzt, notwendig die Glückseligkeit wollen muss, so ist dieser Willensakt kein eigentliches Wählen (*libertas specificationis*, insofern diese auch die *libertas contrarietatis* einschliesst. Vgl. Kathol. Studien, 32. Heft [Würzburg 1877] 47 ff. Es ist diese Lehre des Scotus ganz identisch mit derjenigen, die Lehmen vorträgt in seinem Lehrbuch der Philosophie[2] II 462).

In der Praxis strebt der Mensch auch für gewöhnlich die Glückseligkeit an; es ist ihm, wenn auch nicht physisch, doch sozusagen moralisch unmöglich, nach Glückseligkeit nicht zu streben.

„Selbst die Verdammten in der Hölle verlangen noch nach Glückseligkeit, ... sehnen sich nach Gott, verlangen nach ihm mit freiem Willen. Der Habitus der Verstocktheit kann sie daran nicht hindern." „Ich glaube nämlich nicht, sagt Scotus, dass es irgend einen Habitus geben kann, welcher den Willen mehr geneigt macht zum Nichtwollen oder Verabscheuen der Glückseligkeit, als das natürliche Begehren den Willen zum Wollen derselben hinneigt" (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 12; tom. 21, 379 b).

Und an einer anderen Stelle (Rep. l. 2, dist. 7, qu. 3, n. 29; tom. 22, 637 b):

„Kein zur Natur hinzukommendes Akzidens (d. h. in unserem Falle die Verstocktheit) kann die Natur mehr (dieses *magis* ist in der Uebersetzung dieser

Stelle S. 68 übersehen worden) zu etwas anderem hinneigen als das ganze Gewicht oder die ganze Schwere der Natur *(totum pondus naturae)* dazu geneigt macht, wozu die Natur hinneigt (zur Liebe Gottes)."

Ob all diese und ähnliche Stellen von jenen unbedenklich unterschrieben würden, die Scotus eines übertriebenen Indeterminismus beschuldigen, liesse sich wohl bezweifeln. Jedenfalls zeigen sie zur Genüge, dass auch Scotus einen angeborenen, instinktiven, nezessitierenden Zug der menschlichen Seele zu Gott als ihrem absoluten Objekte kennt. Auch liegt darin schon ausgesprochen, dass natürliche Neigung Motiv zum Handeln, zum Wollen ist. Doch weist Vf. noch in einer speziellen, der IV. und ausführlichsten These, an ungefähr 120 Zitaten aus Scotus nach:

1. dass der Wille auch nach Scotus dasjenige gern tue, wozu natürliche Neigung vorhanden ist;
2. dass der Mensch gern dasjenige will und wählt, wozu ihn die Gewohnheit anleitet; hingegen dasjenige flieht, was gegen seine Gewohnheit ist;
3. dass der Habitus den Willen geneigt macht, gemäss dem Habitus zu wollen, zu wählen und zu handeln;
4. dass die dem Willen vorgestellten Objekte auf ihn eine gewisse Einwirkung ausüben, in ihm eine gewisse Geneigtheit erzeugen, sie zu wollen oder nicht;
5. dass insbesondere diejenigen Objekte, welche der sinnlichen Lust und Begierlichkeit schmeicheln, einen grossen Einfluss auf die Willensentscheide ausüben, so dass es dem Willen schwer fällt, das Gegenteil zu wollen;
6. dass der Wille selbst beeinflusst werde durch die Gestirne, wenn auch nur indirekt;
7. dass die Objekte, nicht aber der Wille, die eigentliche Ursache von Freude oder Trauer, Lust oder Unlust sind; diese Gefühle seien nur Erscheinungen, welche unser Wollen begleiten, auf dasselbe folgen;
8. dass die grössere oder geringere Güte eines Objektes, grössere oder geringere Nähe desselben auf die Entscheidung des Willens, oder doch wenigstens auf die Intensivität des Willensaktes, Einfluss ausübe;
9. dass der Wille vor allem nach demjenigen verlange, was dem Verstand am meisten konvenient ist;
10. dass der Wille stets geneigt ist, dasjenige zu wollen, was ihm die praktische Vernunft und das Gewissen als richtig vorstellt;
11. dass Scotus öfters von Erkenntnisgründen spreche, welche dem Willen beim Treffen seiner Entscheide vorschweben, ihn zum Wollen geneigt machen;
12. dass Zureden, Raten, Bitten, Ermahnen von seiten anderer, dann deren gutes oder schlechtes Beispiel usw. wirksamen Einfluss auf unsere Willensentscheide haben;
13. dass vollkommenere oder unvollkommenere Erkenntnis eines Objektes wenigstens auf die Intensivität des Wollens einwirke;
14. dass endlich die Erkenntnis eines Gegenstandes unmittelbar aus sich selbst auf den Willen einwirke; es stehe nicht beim Willen, den Motiven die ausschlaggebende Einwirkung nach Belieben zu gewähren oder zu versagen; der Wille könne auf die Motive nur indirekt einwirken, indem

er den Verstand anhält, die Erwägung der Motive zu übernehmen oder aufzugeben, stärker oder lässiger zu betreiben; der Wille sei darum durch die Vernunft in seinen Entscheidungen bestimmt, wenn auch nicht eigentlich genötigt.

„Aus der ganzen vorliegenden Erörterung," so schliesst Vf. diese lange These, „ergibt sich wohl zur Genüge, dass Scotus ein motiviertes Wollen sehr gut kennt, und dass er bereit ist, den verschiedenen natürlichen Neigungen, Gewohnheiten, Objekten, Gründen usw. einen weitgehenden Einfluss auf das Wollen und dessen Entscheide zuzugeben, wenn dabei nur noch die Willensfreiheit gewahrt wird."

Und nachdem in der V. These noch kurz auf die scotistischen Beweise für diese Willensfreiheit und auf die Ausdehnung letzterer hingewiesen worden, lässt sich Vf. in der VI. These auf eine eingehende Untersuchung jener Stellen ein, an welchen Scotus wirklich einem exzessiven Indeterminismus zu huldigen scheint.

Man wird nach Lesung dieser lehrreichen Schrift wohl kaum noch daran zweifeln können, dass Scotus mit Unrecht als „Indeterminist" und „Voluntarist" dem „Deterministen" und „Intellektualisten" Thomas gegenübergestellt wird. Gelegentliche Hinweise auf die Werke des Aquinaten tun unzweifelhaft dar,

„dass, wie bezüglich so mancher andern Lehre, so auch in der Willenslehre Scotus ... materiell mit Thomas übereinstimmt, d. h. das Resultat ist das gleiche; er weicht nur in formeller Hinsicht von ihm ab, d. h. in Bezug auf die Art der Darstellung, Entwickelung und Begründung" (114).

Folgende unwesentliche Ungenauigkeiten haben sich eingeschlichen: S. 11 Zeile 5 von oben lies dist. 33, qu. un. statt dist. un. — S. 26 Zeile 17 von oben lies qu. 3, statt qu. 2. — S. 38 Zeile 12 von oben lies tom. 22, statt tom. 20. — Ausserdem ist einigemale bei der Seitenzahl die erste statt der zweiten Kolonne (a statt b) vermerkt. — S. 107 Zeile 3 von unten ist das *seipsam* (sich bestimmen) unübersetzt geblieben. — S. 52 ist Quodl. q. 16, n. 5; tom. 26, 188 f. in etwas unklarer Weise übersetzt.

Sigmaringen (Gorheim). **P. Bonaventura Trimolé O. F. M.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Herausgeg. von H. Ebbinghaus und W. A. Nagel. Leipzig, Barth. 1906.

41. Bd., 3. Heft: L. Ascher, Das Gesetz der spezifischen Sinnesenergie und seine Beziehung zur Entwickelungslehre. S. 157. „Wenn ich gewisse Qualitäten genetisch als die älteren bezeichnete, so darf daraus nicht gefolgert werden, dass die jüngeren irgendwie aus den älteren sich entwickelt hätten. Ganz im Gegenteil zielten alle meine Betrachtungen über die Anwendung der Entwickelungsidee in der Sinnesphysiologie dahin zu zeigen, dass jede Qualität autochthon ist. Es ist meines Erachtens ganz ausgeschlossen, dass aus einer Qualität mehr elementarer und unbestimmter Natur sich etwa andere herausdifferenziert hätten . . . Ich glaube durch alle diese Betrachtungen gezeigt zu haben, dass die Entwickelungsidee und das Gesetz der spezifischen Sinnesenergie in keinerlei Widerspruch mit einander stehen." — **H. Rupp, Ueber Lokalisation von Druckreizen der Hände bei verschiedenen Lagen derselben. S. 182.** Erklärung der Resultate der Zeitmessung. Die Handbestimmung dauert, wie gezeigt, bei der Kreuzung länger als bei der Parallelstellung . . . wie bei der Fingerbestimmung so mag die Verlangsamung der Assoziation mitspielen. Die zahlreichen Täuschungen weisen aber noch auf einen andern Faktor hin. „Dieselben Ursachen, welche bewirken, dass das falsche Wort schneller reproduziert wird, als der richtige Name, wirken auch dahin, dass die Reaktionszeiten für die richtige Handnennung bei der Handkreuzung länger sind als bei der Parallelstellung. Denn bei der letzteren kann sich das Wort schon an die Lagevorstellung der berührten Stelle anschliessen." Denn es ist zu bemerken, „dass bei der Einstellung auf Handnennung der durch die Lagevorstellung reproduzierte falsche Name nicht die Bedeutung der Lage im Raume trug, sondern leeres Wort ohne Bedeutung blieb."

4. Heft: W. A. Nagel, Fortgesetzte Untersuchungen zur Symptomatologie und Diagnostik der angeborenen Störungen des

Farbensinnes. S. 239. Statt der Prüfung der Farbentüchtigkeit der Eisenbahn- und Marinebediensteten mit den grossen Holmgrenschen Wollbündeln sind Farbentafeln vorzulegen: Aber „die Untersuchung darf nur bei guter Tagesbeleuchtung, nicht in der Dämmerung und nicht bei künstlicher Beleuchtung vorgenommen werden. Dies gilt für alle Methoden, bei denen Pigmentfarben benutzt werden. Ein Verstoss dagegen macht die ganze Untersuchung wertlos." — **Henrici, Ueber respiratorische Druckschwankungen in den Nebenhöhlen der Nase. S. 283. — W. Lohmann, Ueber Helladaption. S. 290.** Nachdem auf Veranlassung von Nagel die verschiedenen Verhältnisse der Adaption untersucht wurden, beschäftigt sich L. mit dem zeitlichen Verlaufe. Die Kurven zeigen in den auf einander folgenden Zeitintervallen einen sehr verschiedenen Verlauf. — **H. J. Watt, Ueber die Nachbilder subjektiv gleich heller, aber objektiv verschieden beleuchteter Flächen. S. 312.** „Das Ergebnis dieser Versuche wäre, dass aus der Beschaffenheit der Nachbilder gleich erscheinender, aber objektiv verschieden beleuchteter Flächen auf wesentliche Unterschiede in den entsprechenden Netzhauterregungen nicht geschlossen werden kann."

2] **Zeitschrift für Psychologie.** Herausgegeben von H. Ebbinghaus. 1906.[1])

41. Bd. 1. Heft: A. Meinong, In Sachen der Annahmen. S. 1. Gegen A. Marty. — **E. Bleuler, Psychophysischer Parallelismus und ein bischen andere Erkenntnistheorie. S. 15.** Von einer physischen Reihe wissen wir nur durch Psychisches; wenn dies also nicht auf Psychisches einwirken kann, wissen wir gar nichts von einer physischen Reihe. „Die Entgegensetzung des Bewusstseins und der physischen Welt ist ein ganz unbegründeter Anthropomorphismus." — „Es ist falsch, die beiden Reihen erkenntnistheoretisch einfach neben einander zu stellen. Unmittelbar kennen wir nur die (eigene) psychische Reihe. Einen Existenzbeweis für die physische gibt es nicht und kann es nicht geben. Die eine Reihe ist also direkt wahrgenommen, und ihre Existenz das unbestreitbarste, was es gibt; die andere ist eine Konstruktion, die wir annehmen müssen, aber ohne Beweis." „Können die beiden Reihen nicht aufeinander einwirken, so können wir von der Aussenwelt und damit von andern Wesen nichts wissen. Diese Voraussetzung führt wie der konsequente Idealismus zum Solipsismus, sobald man auf Sophismen verzichtet." „Die Realität der Psyche ist eine absolute, aber subjektive, die der physischen Welt eine relative, d. h. hypothetische, aber dafür

[1]) Mit diesem neuen Bande tritt eine Scheidung der Zeitschrift für Psych. u. Physiologie der Sinnesorgane ein: I. Abteilung: Zeitschrift für Psychologie, von H. Ebbinghaus. II. Abteilung: Zeitschr. f. Sinnesphysiologie, von W. Nagel.

objektive und zugleich die des naiven Bewusstseins.“ „Die Entgegensetzung des Bewusstseins und der physischen Welt ist ein ganz unbegründeter Anthropomorphismus.“ — **G. Heymans, Untersuchungen über psychische Hemmung. S. 28.** Die Erscheinungen des Intensitätskontrastes, Abschwächung und Verstärkung einer Empfindung durcheinander erklären sich aus der psychischen Hemmung: der Gegensatz zwischen Abschwächung und Verstärkung ist Schein. — **K. Goldstein, Merkfähigkeit, Gedächtnis und Assoziation. S. 38.** Die Untersuchungen wurden an Schwachsinnigen angestellt und zeigten bedeutende individuelle Verschiedenheit. „Die Dauerhaftigkeit der neu erworbenen Assoziationen verhielt sich nicht vollkommen analog der Erwerbsfähigkeit.“ — **B. Hammer, Zur Kritik des Problems der Aufmerksamkeitsschwankungen. S. 48.** Gegen G. E. Seaschore, der die rein objektiven Aufmerksamkeitsschwankungen des Vf.s, herrührend von der Periodizität des Tiktaks der Uhr, bekämpft hatte.

2. und 3. Heft: G. Heymans, Untersuchungen über psychische Hemmung. S. 1. Wenn zwei Lichtquellen L_1 und L_2 in dunkler Umgebung gleichzeitig dem Auge dargeboten werden, so erscheinen sie so hell, wie sie, wenn ihre Helligkeit auf $\frac{1}{1+\sqrt{K_1 \frac{L_2}{L_1}}}$ bzw. $\frac{1}{1+\sqrt{K_2 \frac{L_1}{L_2}}}$ herabgesetzt würden, isoliert erscheinen würden, in welchen Formeln L_1 und L_2 die von den beiden Lichtflächen ausgestrahlten (durch das Produkt aus ihrer Flächengrösse und ihrer Helligkeit zu messenden) Lichtmassen, und K_1 und K_2 Konstanten bedeuten, welche von der Lage der Lichtflächen in bezug auf die Blickrichtung und von dem Masse der Aufmerksamkeitskonzentration abhängen, und bei gegenseitiger Gleichheit jener Lage $= 1$ werden. Der hierin zusammengefasste empirische Tatbestand lässt sich durch zwei Annahmen erklären: „1. Wenn zwei Lichtflächen L_1 und L_2 in dunkler Umgebung gleichzeitig dem Auge dargeboten werden, so verteilt sich die verfügbare psychische Energie über dieselben nach der Formel: $PL_1 : PL_2 = \sqrt{K_1 L_1} : \sqrt{K_2 L_2}$, in welcher Formel L_1 und L_2 wieder die von beiden Lichtflächen ausgestrahlten Lichtmassen, PL_1 und PL_2 die denselben zufallenden Bruchteile der psychischen Energie, und K_1 und K_2 neue Konstanten vorstellen. 2. Wenn die verfügbare psychische Energie über zwei dem Auge dargebotene Lichtflächen sich verteilt, so wird die Helligkeit jeder derselben bis auf einen Teil ihrer ursprünglichen Helligkeit verdunkelt, welche dem ihr zufallenden Teile der verfügbaren psychischen Energie entspricht.“ — **K. Goldstein, Merkfähigkeit, Gedächtnis und Assoziation. S. 117.** Untersuchungen an Schwachsinnigen. „1. Bei der Gedächtnistätigkeit sind klinisch eigentlich Gedächtnis und Merkfähigkeit (Wernicke) zu unterscheiden. Für beide Funktionen kommen zwei psychische Leistungen in Betracht, die Ein-

prägung und die assoziative Merkfähigkeit, jedoch in ungleichem Masse. Für das eigentliche Gedächtnis ist die assoziative Merkfähigkeit Hauptgrundlage, die Einprägung von geringerer Bedeutung, umgekehrt für die Merkfähigkeit. Bei der Merkfähigkeit ist ein gewisser Unterschied zwischen dem Merken für ganz kurze und dem für längere Zeiten zu machen. Letzteres steht dem eigentlichen Gedächtnisse nahe, indem dabei das assoziative Moment schon eine unterstützende Rolle spielt, das bei dem Merken auf kurze Zeit im Gegensatz hierzu eher verschlechternd auf die Resultate wirkt. Je kürzer die Zwischenzeit, desto bedeutungsvoller die reine Einprägung, und desto störender die Anknüpfung von Assoziationen; je länger die Zwischenzeit, desto mehr tritt die Bedeutung der reinen Einprägung zugunsten der assoziativen Tätigkeit zurück. 2. Die assoziative Merkfähigkeit steht in Beziehung zum Assoziationsmechanismus, die Einprägungsfähigkeit ist unabhängig von ihm und kann sich bei einem und demselben Individuum in bezug auf ihre Leistungsfähigkeit umgekehrt wie die assoziative Merkfähigkeit verhalten. 3. Von den Schwachsinnsformen ist die Imbezillität durch gute Ausbildung der Einprägungsfähigkeit bei mangelnder Assoziationsfähigkeit und entsprechender assoziativer Merkfähigkeit, der erworbene Schwachsinn durch leidliche assoziative Merkfähigkeit bei mangelnder Einprägungsfähigkeit charakterisiert. 4. Beim erworbenen Schwachsinn können die Kenntnisse noch gut erhalten sein, während die Merkfähigkeit schon hochgradig gestört ist; beim angeborenen Schwachsinn kann sich umgekehrt die Merkfähigkeit für kurze Zeiten als recht gut erweisen, gleichzeitig mit minimalen Kenntnissen, zu deren Aneignung es überhaupt niemals gekommen ist. 5. Der Erwerb von Kenntnissen ist an die reine Einprägung und die assoziative Merkfähigkeit geknüpft; aber gute Einprägungsfähigkeit und leidliche Assoziationsfähigkeit brauchen noch nicht zum Erkenntniserwerb zu führen. Es ist ein Drittes dazu erforderlich, die apperzeptive Anlage. Der Hauptdefekt des angeborenen Schwachsinns liegt in der mangelhaften apperzeptiven Anlage." — **M. Foth, Wie rahmen wir unsere Bilder ein? S. 145.** „Eines sollte in allen Fällen beobachtet werden . . ., dass der Rahmen niemals weiter von der neutralen Tönung und der einfachsten geometrischen Form abweichen darf, als der Inhalt des Bildes es erheischt . . . Wir dürfen nicht vergessen, dass seine Bestimmung darin besteht . . ., als integrierender Bestandteil in einem Ganzen aufzugehen, sich einer höheren Idee unterzuordnen, welche ihrerseits sich am lebendigsten verkörpert und am leichtesten mitteilt, indem sie sich zweier ihr zu Gebote stehender Mittel gleich sorgfältig, sinnvoll und zweckentsprechend bedient: des Bildes — als Repräsentanten der zentralen Region eines künstlerisch zu produzierenden Naturausschnittes, und des Rahmens — als Repräsentanten der peripherischen Region desselben Naturausschnittes."

— **R. Hohenemser, Die Quarte als Zusammenklang. S. 164.** Geschichtlich wie auch jetzt noch praktisch wird die Quarte bald als Konsonanz, bald als Dissonanz behandelt. „a. im zweistimmigen Satze wird die Quarte als Dissonanz behandelt," wenngleich nicht so streng wie die eigentlichen Dissonanzen. „b. Im mehrstimmigen Satze wird die Quarte durchaus als Konsonanz behandelt, wenn nicht der eine ihrer Bestandteile im Basse liegt. c. In diesem Falle ist sie ebenso zu behandeln, wie im zweistimmigen Satze." „Jede Theorie der Konsonanz und Dissonanz ist verpflichtet, diese Erscheinung zu erklären, und, wie mir scheint, ist die Schwingungsrhythmustheorie, ohne dass man ihr Gewalt antut, hierzu befähigt."

4. Heft: D. Katz, Ein Beitrag zur Kenntnis der Kinderzeichnungen. S. 241. Es fand sich, „dass das Kind nicht das wiedergibt, was es wahrnimmt, als vielmehr das, was es von dem wahrgenommenen Gegenstande weiss." Das ist eine allgemeine Tatsache, dass die einmal gewonnene Vorstellung die Wahrnehmung beherrscht, ja ersetzt, wir deuten in die Wahrnehmung hinein. — **E. Jaentsch, Ueber die Beziehungen von Zeitschätzung und Bewegungsempfindung. S. 257.** Loeb fand: Soll jemand geschlossenen Auges mit Arm und Hand eine Bewegung ausführen, die einer andern ganz gleich erscheint, so fällt dieselbe um so kleiner aus, je mehr die gebrauchten Muskel schon verkürzt sind, um so grösser, je kleiner die Verkürzung ist. Loeb hat zur Erklärung die Innervationsgefühle herbeigezogen; da aber diese Gefühle neuestens sehr beanstandet werden, haben Kramer und Moskiewicz die Vermutung aufgestellt, dass das Lästige einer Bewegung bei schon gekrümmtem Arme eine Verlangsamung derselben bewirke; da sie aber dieselben dadurch gleich machen will, dass sie dieselbe in gleichen Zeiten ausführt, muss die zweite Bewegung kürzer sein. Eine Bestätigung dieser Vermutung läge in der wirklichen Gleichheit der Zeiten. Dies ergeben auch die neuen Experimente: „Es darf hiernach als erwiesen gelten, dass wir die Strecken darum für gleich halten, weil die zu ihrer Zurücklegung gebrauchten Zeiten gleich sind." — **E. Jaentsch, Ueber Täuschungen des Tastsinns. S. 280. 382.** Ebenso wie dem Auge eine ausgefüllte Strecke grösser erscheint als eine gleiche freie, so auch dem tastenden Finger. Zur Erklärung hat man eine Anstrengungsempfindung wegen der holperigen Beschaffenheit der Strecke oder einen grösseren Empfindungsreichtum herbeigezogen. Dressler aber fand, dass auch bei ruhendem Finger und Bewegung der Strecke die Erscheinung eintritt. Darnach können nach Dressler verschiedene Zeitdauer der Bewegung nicht der Grund des Urteils sein. Dagegen fand der Vf., indem er sehr verschieden lange eingeteilte Strecken abschätzen liess, dass ungeübte Personen anfangs lange Strecken unterschätzten. Beim Ueber-

gange zu sehr kleinen Strecken fiel fast immer der erste oder auch noch der zweite Versuch im Jamesschen Sinne aus. Bald kehrte sich aber die Sache um, und nachdem sich, was bei kleineren Strecken rasch erfolgte, die Versuchsperson erst einmal im Sinne der Ueberschätzung getäuscht hatte, kam das Gegenteil überhaupt nicht mehr vor. „Ging ich nun zu grösseren Strecken über, so fielen wieder die ersten Versuche fast stets im Jamesschen Sinne aus, und zwar erfolgte die Ueberschätzung um so später, je grösser die Strecke war.“ Auch bei den grössten Strecken, welche der Apparat zuliess, war die Unterschätzung noch stark. Wie erklärt sich diese Erscheinung? „Nachdem wir die grosse Rolle, welche die Zeitschätzung bei der Grössenbeurteilung im Fühlraum spielt, erkannt haben, ist die Erklärung nicht schwer. Beim Ueberstreichen der gegebenen Strecke hat die Versuchsperson keinen Grund, besonders vorsichtig zu sein. Das Ende der Strecke ist deutlich markiert, gleichgültig, ob sie sich schnell oder langsam bewegt, sie kann ihrer Aufgabe, sich die Strecke einzuprägen, gerecht werden. Ich konnte nun deutlich beobachten, dass sich die Bewegung bei der Reproduktion verlangsamte. Nicht verwunderlich! Die Forderung, genau gleiche Strecken abzustreichen, mahnt zur Vorsicht; die Vp. will nicht über das Ziel schiessen. Die Zeiten müssen gleich sein; da nun die zweite Bewegung langsamer erfolgt, so müssen die von ihr gelieferten Strecken kürzer ausfallen. Nun ist es auch verständlich, weshalb die Unterschätzung für gewöhnlich nur in den ersten Versuchen auftritt. Die Reproduktion jeder neuen Strecke ist eine neue Aufgabe, welche Vorsicht erfordert. Die Aufgabe ist um so schwieriger, je länger die zu behaltende Strecke ist. Darum erscheint die Unterschätzung bei langen Strecken so hartnäckig. Aber immer wich sie nach gehöriger Uebung der Ueberschätzung. Wir dürfen also behaupten: die eingeteilte Strecke wird immer überschätzt; die Fälle von Unterschätzung haben mit dem Täuschungsmotiv als solchem nichts zu tun, sondern entspringen sekundären Quellen.“

5. und 6. Heft: L. Burmester, Theorie der geometrisch optischen Gestalttäuschungen. S. 321. Die Gestalttäuschung, „dass an einem monokular betrachteten körperlichen Gebilde Ferneres näher und Näheres ferner, somit Vertieftes erhaben und Erhabenes vertieft erscheint, ist noch nicht ergiebig untersucht worden.“ Die Beobachtungen des Vf.s ergaben: „Bei den Gestalttäuschungen entspricht einer durch den Hauptpunkt gehenden Objektebene eine Trugebene, die sich in der Neutrallinie schneiden und beiderseits mit derselben gleiche Winkel bilden.“ „Bei den geometrisch-optischen Gestalttäuschungen stehen die entsprechenden Objektgebilde und Truggebilde in der Beziehung der involutorischen Relief-Perspektive, bei welcher der Augdrehpunkt der Gesichtspunkt und die Neutralebene die selbstentsprechende Ebene ist.“ „Einem um den Hauptpunkt beschriebenen Objektkreis entspricht ein

Trugkegelschnitt, für welchen der Hauptpunkt ein Brennpunkt und die Trugfluchtlinie die zugehörige Leitlinie ist.“ „Bei der Bewegung des Gesichtspunktes auf einer in der Normalebene liegenden Geraden ist die Bahn des Trugpunktes, der einem in der Normalebene befindlichen Objektpunkt entspricht, ein durch diesen Objektpunkt gehender Kegelschnitt, für welchen der Hauptpunkt ein Brennpunkt und diese Gerade die dazu gehörige Leitlinie ist.“ — **A. Ölzelt-Nevin, Beobachtungen über das Leben der Protozoen. S. 349.** Widerlegung der Reflextheorie und der „Tropismen“. „Verfolgen wir zu erster Orientierung über die psychischen Verhältnisse der Protozoen einen zusammengesetzteren Bewegungsvorgang eines Infusoriums, z. B. des *Loxophyllum meleagris*. Es haftet oft längere Zeit mit dem rückwärtigen Ende seines sehr flexibelen und metabolischen Körpers auf dem Boden und dreht sich mittels Wimperschlägen mit dem Vorderteil beständig nach links im Kreise herum. Dann gleitet es, mit seinem Rüssel die verschiedenen Hindernisse berührend, oder sie auch in kleineren Entfernungen abseits lassend, an ihnen in gleichmässiger Bewegung vorüber. Nach längerer Zeit stösst es auf einen Nahrungskörper, oder gewahrt ihn in der Entfernung von einigen Körperlängen, bleibt plötzlich stehen, dreht sich ihm zu oder schwimmt zurück, so lange, bis es ihn unter sich an die geeignetste Stelle, an die sonst verschlossene Mundspalte gebracht hat. Nun drängt es sich unter vielfältigen Aenderungen seiner Körperform derart darüber, dass sich die Spalte öffnet und die Nahrung aufgenommen wird. Schliesslich gleitet es in seinen gemessenen Bewegungen weiter. Analysieren wir nur das Wesentliche dieses Falles, so ergibt sich ohne Zweifel zunächst, dass alle diese höchst komplizierten Bewegungen durchaus zweckmässig sind, und wir können, ohne Inkonsequenz, auf Grund derselben diesem Tiere ebensowenig Psychisches absprechen, als wir es, mittels ähnlicher Analogieschlüsse — andere stehen uns ja nie zu Gebote — einem höheren Tiere absprechen können ... Dass es überhaupt angenommen werden muss, dafür spricht schon das Argument der Kontinuität im Tierreiche. Wir müssen ja wohl Psychisches schon den Cölenteraten, den Strahltieren und jedenfalls schon den Weichtieren, z. B. dem Oktopus, zusprechen. Wollen wir es also nicht plötzlich und willkürlich erst mit diesen eintreten lassen, so müssen wir den Infusorien wenigstens ein psychisches Minimum zusprechen, d. h. also wenn die Erfahrung und nicht eine nur der Psychologie unentbehrliche Abstraktion in Analogie gebracht wird: die Empfindung, ein damit verbundenes, wie immer dunkles Lust- und Schmerzgefühl und eine daran untrennbar sich schliessende Begehrungserregung, die Lust zu erhalten, oder den Schmerz zu mindern.“ „Alle diese, trotz der grossen Zahl von Wimpern (oft an 3000) völlig koordinierten Bewegungen, deren Erklärungsmöglichkeiten jedes Vorstellen übersteigen, sollen physiologisch, also durch Tropismen, erklärlich sein. Sie

sind es nicht; freilich die Möglichkeit einer solchen Erklärung ist nicht zu leugnen. Zu betonen ist nur immer: Sie besteht auch beim Menschen; nur nehmen wir bei diesem wie auch bei den Tieren, bei einem gewissen Grad von Komplexität zweckmässiger Bewegungen psychische Phänomene als Parallelerscheinungen an. Und dieser Grad von Komplexität ist bei dem beobachteten Infusorium gegeben, und damit wird jede Behauptung bloss physiologischer Vorgänge unzulässig." Sehr empfindlich ist der chemische Sinn dieser Tiere, selbst bei den niedrigsten Protozoen, den Sarkodinen, weit stärker als der Lichtsinn, der übrigens nicht fehlt. Die Bakterien, die noch tiefer stehen, werden als „Reagens" gebraucht, um kleinste Mengen chemischer Stoffe nachzuweisen. Die Sarkodinen zeigen nach Art und Intensität unterschiedene Tastempfindungen. Sehr fein ist die Empfindung des Druckes; es fehlen auch Wärmeempfindungen nicht. Bewegungsempfindungen mögen noch bei Sarkodinen mit ihren Schrumpfungs- und Pseudopodienbewegungen und Geiselschlägen fehlen, jedenfalls aber nicht bei Infusorien mit koordinierten Bewegungen von 3000 Wimpern. Auch der statische Sinn fehlt bei den höheren Protozoen nicht, da sie in die Normallage zurückstreben. Vorstellungen fehlen wohl bei den niedrigsten; jedenfalls ist nicht nachgewiesen, dass sie in solcher Entfernung von der Beute dieselbe aufsuchen, bei welcher eine Einwirkung auf die Sinne nicht möglich ist. Das Jagen nach Beute scheint zu den Jagdgeschichten zu gehören. — Konsequent kann auch den Leukocyten, Spermatozoen, dem Protoplasma überhaupt, Psychisches zukommen.

3| **Zeitschrift für Sinnesphysiologie.** Herausgegeben von W. A. Nagel. Leipzig, Barth. 1906.

Bd. 41, 1. Heft: Géza Révesz, Ueber die Abhängigkeit der Farbenschwellen von der achromatischen Erregung. S. 1. Die Helmholtzsche Farbentheorie erklärt die Weiss-Schwarz-Reihe für eine dem weissen Licht entsprechende Intensitätsreihe. Dagegen hält Hering die S-W-Reihe für eine Qualitätenreihe, oder man müsse zwei Intensitätsreihen, eine von S und eine von W annehmen, und zwar so, dass jedem Gliede der Reihe eine S-Intensität und eine W-Intensität zukomme. Hillebrand, an Hering sich anschliessend, erklärt die S-W-Reihe für eine Qualitätenreihe mit gleichbleibender Intensität. Hingegen macht G. E. Müller geltend: Wenn in der S-W-Reihe alle Glieder gleiche Intensität besässen, so müsste eine chromatische Erregung, den verschiedenen Gliedern der S-W-Reihe hinzugefügt, stets denselben Grad von Farbigkeit bewirken. Nun aber tritt die Farbigkeit am deutlichsten bei einem mittleren Grau auf. Es nehmen die Glieder der S-W-Reihe, nach S wie nach W zu, an Intensität ab. Auch Hering hatte schon eine ähnliche Beobachtung gemacht, aber ohne nähere Angaben über den

Grad der Beeinflussung der Farbigkeit durch die verschiedenen Intensitätsgrade der S-W-Erregung. Solche gibt uns der Vf. Er untersucht 1^0 Wie verhält sich die Farbenschwelle bei wachsender Intensität des W-Reizes, 2^0 bei zunehmender Stärke des S-Reizes? Er fand: 1^0 „Der Wert der Farbenschwelle ist eine lineare Funktion des gegebenen W-Reizes." 2^0 „Der Wert der Farbenschwelle ist eine lineare Funktion der gegebenen Lichtstärke des kontrasterregenden Feldes." Es gibt nämlich keine Strahlen, die direkt eine Steigerung des S-Prozesses hervorrufen; darum hat der Vf. den simultanen Helligkeitskontrast benutzt. Wenn nämlich ein W-Reiz eine Netzhautstelle trifft, tritt in den benachbarten Stellen ein Netzhautprozess ein, welcher die S-Wirkung erhöht. „Das Minimum der Farbenschwelle liegt beim kritischen Grau." „Stellt man die Farbenschwelle auf einem bestimmten, z. B. schwarzem Grunde her und vergrössert die Stärke des farbigen Lichtes, so beobachtet man, dass das kleine farbige Feld nicht nur heller, sondern auch farbiger erscheint. Bei weiterer Erhöhung kommt man zu einem Punkte, über den hinaus die Farbigkeit bei weiter zunehmender Helligkeit nicht gleichfalls wächst, sondern abnimmt. Diesen Punkt bezeichne ich als den Wendepunkt der Farbigkeit." „Ich stellte das Minimum der Farbenschwelle z. B. für Rot (wie oben bei der S-Induktion) her, ... dann erhöhte ich die Intensität des farbigen Lichtes ... Behielt ich nun diese eingestellte überschwellige Intensität des farbigen Lichtes bei und steigerte ich die Helligkeit des kontrasterregenden Feldes kontinuierlich, so nahm zunächst die Farbigkeit zu, schliesslich wurde aber ein Punkt erreicht, jenseits dessen die Farbigkeit nicht mehr stieg, sondern abnahm. Diesen Punkt bezeichne ich als den Punkt der maximalen Farbigkeit." — **R. Bárány, Beitrag zur Lehre von den Funktionen der Bogengänge. S. 37.** Auf Grund der Erscheinungen des Drehschwindels gibt Nagel in seinem Handbuche der Physiologie folgende Erklärung: „Machen wir mit Mach und Breuer die Annahme, dass jede Verbiegung der Sinneshaare in den Ampullen die Empfindung einer Kopfdrehung in dem dieser Verbiegung entgegengesetzten Sinne bewirke, so ist der grösste Teil der bei Drehung auftretenden Empfindungen aufs einfachste erklärt." Den dabei auftretenden Nystagismus lässt er nicht als Ursache gelten, sondern nur als begleitenden Reflex. Das Gegenteil tun die Versuche des Vf.s dar. — **A. Guttmann, Ein Fall von Grünblindheit (Deuteranopie) mit ungewöhnlichen Komplikationen. S. 45**: „1. Mangel der Rot- und Grünempfindung. 2. Herabsetzung der Gelb- und Blau-Empfindung — Violettschwäche. 3. Herabsetzung der Unterschiedsempfindlichkeit für Helligkeiten." — **W. Heinrich, Ueber die Intensitätsänderungen schwacher Geräusche. S. 57.** Die Intensitätsschwankungen treten nicht bei schwachen Tönen, sondern nur bei Geräuschen auf. Das Trommelfell ist sehr empfindlich für schwache Ge-

räusche, indifferent gegen starke, umgekehrt für Töne. Man braucht also bloss anzunehmen, dass der *tensor tympani* in seinem Erregungszustande pulsiert, „man würde dann verstehen, warum die daraus entstehenden Aenderungen der Spannung des Trommelfells keine Aenderung der Tonstärke, aber eine solche des entsprechenden Geräusches nach sich ziehen." Hammer hat behauptet, die Intensitätsschwankungen seien objektiv, z. B. an der Uhr; darnach müsste die Periode immer die gleiche sein, und unabhängig von der Person. Beides trifft nach den Versuchen des Vf.s nicht zu. — **W. Heinrich und L. Chwistek, Ueber das periodische Verschwinden kleiner Punkte. S. 59.** Schon früher fand Heinrich den Grund von den kleinen Schwankungen, welche an der Linse des Auges bei jeder Einstellung derselben zu beobachten sind. Neue Versuche über die Krümmungsänderungen der Linse bestätigten jene Ansicht. Hammer will das Verschwinden der grauen Ringe durch „die retinale Ermüdung, Totaladaption, welche den negativen Nachbildern verwandt ist", erklären, aber den Beweis bleibt er schuldig. — **Collin und W. A. Nagel, Erworbene Tritanopie (Violettblindheit) S. 74.**

2. Heft: R. Siebeck, Ueber Minimalfeldhelligkeiten. S. 89. Farbige Objekte von sehr kleiner Ausdehnung lassen keine Farbe mehr erkennen, sondern erscheinen je nach der Helligkeit des umgebenden Grundes als helle oder dunkle Flecke. Es gibt aber auch eine farblose Helligkeit der Umgebung, bei welcher das kleine Objekt weder als heller noch als dunkler Punkt gesehen wird, sondern ganz verschwindet: das ist die „Minimalfeldhelligkeit". Für parazentrale Netzhautstellen zeigen die Minimalfeldhelligkeiten die gleiche Verteilung im Spektrum wie die Peripheriewerte, sind also wie diese von den Dämmerungswerten durchaus verschieden. Die von farbigem Grunde bestimmten Minimalfeldhelligkeiten weichen von den für farblosen Grund gefundenen erheblich ab. Der blaue Grund wirkt ähnlich wie der farblose, dagegen gewinnen bei roter oder gelber Färbung der Umgebung die kurzwelligen Lichter an Helligkeit. — **G. Révész, Ueber die vom Weiss ausgehende Schwächung der Wirksamkeit farbiger Lichtreize. S. 102.** Die grösste Schwächung trat bei Blau auf, die geringste bei Gelb, für unterschwellige Reize wie auch für überschwellige. — **F. P. Boswell, Irradiation der Gesichtsempfindung. S. 119.** „Ich glaube nachgewiesen zu haben, dass von zwei Lichtquellen, deren Intensitätsunterschied nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann, die lichtstärkere zuerst in das Bewusstsein des Beobachters tritt, und es scheint mir sehr wahrscheinlich, dass die scheinbare Krümmung von Figuren auf der stärkeren Erregung der Netzhaut durch die mittleren Teile des Bildes beruht, die durch die von den Enden des Bildes ausgehende Verstärkung des Erregungszustandes der Nervensubstanz hervorgebracht wird." — **H. Rupp, Ueber Lokalisation von Druckreizen der Hände bei verschiedenen**

Lagen der letzteren. S. 127. Es fragt sich: 1⁰ „Wie verhalten sich die Reaktionszeiten, welche nötig sind, um Hand oder Finger zu nennen, auf welchen die berührte Hautstelle liegt, falls die Hand sich in verschiedenen Lagen befindet?“ 2⁰ Ob sich die Reaktionszeiten für neue Hautstellen bei den gleichen verschiedenen Handlagen ebenso zu einander verhalten, wie die Reaktionen der früher betrachteten Hautstellen?“ Die Versuche ergaben, „dass die Handbestimmung bei der Fingerkreuzungslage länger dauert, als bei der Parallelstellung.“ Dasselbe ergab sich für die Handkreuzung. Die Fingerkreuzung besteht darin, dass die Finger der einen Hand zwischen die der andern hindurchgesteckt werden, bei der Handkreuzung kreuzen sich die Gelenke der beiden Hände. — **W. A. Nagel, Eine Dichromatenfamilie. S. 154.**

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

Revue thomiste. Paraissant tous les deux mois. Questions du temps présent. Directeur: Th. Coconnier. 12me et 13me année. Paris 1904/05/06. Bureau: Faubourg s. Honoré 222.

1904/05: T. Richard, Étude critique sur le but et la nature de la scolastique. p. 167, 416. Die Scholastik, als wissenschaftliche Methode betrachtet, wollte — es war dies nach den Kämpfen der Patristik eine historische Notwendigkeit — die philosophischen und religiösen Wahrheiten nach ihren gegenseitigen ontologischen Beziehungen zu einem System zusammenfügen, und zwar zunächst für die Studierenden. Daraus erklärt sich der nüchterne, auf sprachlichen, mehr unterhaltenden Schmuck Verzicht leistende Stil und die ausgesprochen syllogistische Form der Beweisführung. Anwendungen dieser Methode und Form auf andere Gebiete (Liturgie, Predigt, Exegese) mögen immerhin einzelnen Gelehrten mit Recht zum Vorwurf gemacht werden können: sie war an sich ein wirksames Mittel der Geistesbildung, eingegeben einzig von der Liebe zur Wahrheit. — Mag die scholastische Methode demzufolge auch eine vorwiegende Betonung der Verstandesbildung bedeuten, so erscheint diese in einem gewissen Grade im Namen der „Arbeitsteilung“ geboten. — **R. Hedde, Relations des sciences profanes avec la philosophie et la théologie. p. 186.** (Forts.) Neben den mehr persönlichen Vorteilen (Befriedigung der Wissbegierde, Schärfung des Verstandes, Erkenntnis der eigenen Beschränktheit usw.) empfängt der Gelehrte von dem Studium der Philosophie und der Theologie auch andere (mehr objektive) Förderung in seiner Fachwissenschaft: Die Philosophie gibt ihm Methode und Prinzipien, sie begründet die Rechtmässigkeit seiner Beweisführung (Induktion) und setzt die Bedingungen seiner Hypothesen fest. Die Theologie bewahrt ihn vor manchem Irrtum, zeigt ihm das Bedenkliche gewisser Annahmen. — **St. Gilles, Les éthiques Aristotéliciennes et la critique. p. 298. — A. D. Sertillanges, L'idée de Dieu et la vérité. p. 385.** „Ich möchte beweisen, dass der Satz: ‚Es gibt eine Wahrheit‘ den andern enthält: ‚Es gibt einen Gott‘; dass, wer Gott leugnet, sich die Pforte der Wahrheit verschliesst . . . Jene Philosophien, welche Gott nicht anerkennen, enthalten in

sich einen grundstürzenden Widerspruch." — **P. Gérard, La cosmographie d'Albert le Grand d'après l'observation et l'expérience du moyen âge. p. 466.** — **T. Richard, Usage et abus de la Scolastique. p. 564.** Behandelt „die mehr oder weniger verderblichen Folgen, welche aus einem unvernünftigen oder übermässigen Gebrauch der Scholastik sich ergeben." „Ohne Diskretion angewandt, kann diese Methode leicht ein Grund geistiger Verbildung und Gleichgewichtsstörung werden; sie ist imstande, in bedeutendem Grade das Gesetz der Harmonie, dem die Uebung und Entwickelung unserer Fähigkeiten folgen, zu beeinträchtigen." — **E. Hugueny, A quel bonheur sommes-nous destinés? p. 661.** Ein Kommentar zu Thomas I. 2. q. 3. a. 8: *Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae?* — **La vie scientifique:** L. van Becelaere, *La philosophie catholique en Amrique.* p. 212. — R. Garrigou-Lagrange, *Note sur la preuve de Dieu par les degrés des Êtres chez s. Thomas.* p. 361. — Garrigou-Lagrange, *Méprises criticistes:* L'immensité de Dieu d'après M. Pillion. p. 593.

1905/06: E. Hugueny, A quel bonheur sommes-nous destinés. p. 29. (Forts.) — **P. Gérard, La cosmographie d'Albert le Grand d'après l'observation et l'expérience du moyen âge. p. 147.** (Schluss.) — **T. Richard, Pensée et affection. p. 418.** Behandelt den gegenseitigen Einfluss von Erkenntnis- und Strebevermögen. — **E. Hugueny, L'éveil du sens moral. p. 509, 646.** Kommentar zu 1. 2. q. 89. a. 6.: *Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali?* I. Verschiedene Meinungen. II. Zeit des Vernunftgebrauchs. III. Der erste sittliche Akt des Getauften. IV. Der erste sittliche Akt des Nichtgetauften. — **T. Richard, Les catégories de l'absolu et du relatif. p. 669.**

Miszellen und Nachrichten.

Das Lernen der Tiere wurde zum Gegenstande sinnreicher Experimente von J. B. Watson gemacht.[1]) Junge weisse Ratten mussten sich einen Weg zu dem Kasten, in dem sich die Mutter oder Futter befand, auf verschlungenen Bahnen oder über Hindernisse wie verriegelte Türchen suchen. Es wurde nun die Zeit beobachtet, welche die Tiere in verschiedenen Entwickelungsstadien dazu brauchten, ferner welche unnütze Bewegungen sie bis zum zweckmässigeren Verfahren machten. Je weniger Zeit später gebraucht wurde, je weniger zwecklose Bewegungen dann gemacht wurden, um so mehr hatten sie gelernt, hatten sich ihre Assoziationen vervollkommnet. Indem dann die Versuche in längeren Zeiträumen wiederholt wurden, zeigte sich, dass sie jetzt schneller und mit weniger Anstrengung ihre Aufgabe lösten und also Gedächtnisspuren bei ihnen vorhanden waren. Ratten von 12 Tagen zeigten bei ihren Bewegungen keine Spuren von Gedächtnis, mit 23 Tagen leisteten sie dasselbe wie erwachsene, d. h. erreichten schneller und mit weniger Aufwand von Bewegungen ihr Ziel; jüngere leisten manchmal ähnliches; das kommt aber von ihrer ausserordentlichen Rührigkeit; sie machen aber noch sehr viele nutzlose Bewegungen. Zu bemerken ist, dass sie dabei der Geruch leitet; denn auch die 12—15tägigen Ratten, deren Augen noch geschlossen sind, finden schon den Weg.

Flechsig hat einen Parallelismus zwischen psychischen Funktionen und Bildung der Markscheiden des Nervensystems behauptet. Der Vf. fand, dass sogleich nach der Geburt, wo noch keine Markscheiden vorhanden sind, koordinierte Bewegungen der Glieder, des Mundes beim Saugen, des Kehlkopfs beim Schreien ausgeführt werden, dass sie auch für sensibele Reize, Geschmäcke (Salz, Milch), Wärme und Kälte empfänglich sind. Auch die 24tägigen, welche bereits alle psychischen Tätigkeiten der erwachsenen aufweisen, zeigen noch unvollständige Markbildung. Das Mark ist also nicht notwendige Bedingung für feste Assoziationen.

[1]) *Animal education.* An experimental study on the psychical development of the white rat, correlated with the growth of its nervous system. Chicago 1903. Vgl. Ztschr. für Psychol. v. Ebbinghaus. 1906. 41. Bd. S. 318 ff.

Aufruf.

Im Herbst 1910 feiert die Universität Berlin das Fest ihres hundertjährigen Bestehens. Unter den Männern, die sie ins Leben riefen und als erste Lehrer an ihr glänzten, nimmt kaum einer so sehr die dankbare Erinnerung der Nachwelt in Anspruch wie ihr erster erwählter Rektor

Johann Gottlieb Fichte.

Um sein Katheder scharten sich bereits in den Jahren vor der Gründung der Universität Hunderte begeisterter Hörer. In den trübsten Tagen Preussens blieb er treu dem Staate seiner Wahl, in dem er den Hort der sittlichen Freiheit erblickte. Seine Reden an die Deutsche Nation verkündigten prophetisch den Geist der Selbstaufopferung, der den belebenden Odem des sich erneuernden Staates bilden sollte.

Ein würdiges Denkmal für diesen Helden des Gedankens und der Tat zu errichten, ist eine noch uneingelöste Ehrenschuld der Nation. Der gegebene Ort dafür ist die Hauptstadt des Reiches, das er ahnte, und in ihr die Universität, die er mitbegründete. Ihre Jubelfeier kann keine schönere Weihe empfangen, als wenn wir in diesen Tagen das Bild ihres ersten Rektors enthüllen, des Predigers der Freiheit, des Erziehers zur Deutschheit.

Darum wenden wir uns an alle Deutschen und alle Freunde deutscher Kultur mit der Bitte, zu diesem Werke der Verehrung und Dankbarkeit sich mit uns zu vereinigen.

Spenden zu diesem Zwecke nehmen entgegen die Zahlstellen der Deutschen Bank in Berlin und ihre Filialen im In- und Auslande.

Etwaige Anfragen und Mitteilungen bitten wir zu richten an die „Akademische Auskunftsstelle an der Königlichen Universität", Berlin C. 2, Platz am Opernhause.

Berlin, den 19. Mai (Fichtes Geburtstag) 1906.

Das Ehrenkomitee.

Fürst von Bülow, Reichskanzler. Dr. **Studt,** Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten. **von Einem,** Kriegsminister. **Althoff,** Ministerialdirektor. **Graf von Ballestrem,** Präsident des Deutschen Reichstages. **Edzard Fürst zu Innhausen und Knyphausen,** Präsident des Herrenhauses. **von Kröcher,** Präsident des Hauses der Abgeordneten. Dr. **H. Diels,** Geh. Regierungsrat, Professor, Rektor der Universität Berlin. **Kirschner,** Oberbürgermeister von Berlin. **Eduard Zeller,** Wirkl. Geheimer Rat, Professor, Senior der Universität Berlin. Dr. **A. Lasson,** Geh. Regierungsrat, Professor, Vorsitzender der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin.

B
3
P75
Bd.19

Philosophisches Jahrbuch

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY